





C.

4118134

199

Supercormentary of Fuhua's l. l. l.  
(philosophy).







کتابخانه  
مکتب  
مکتب  
مکتب

199

Lucknow,  
16. XI. 26.  
v. 1.



بسم الله الرحمن الرحيم

الزبي



الذي هو الموصوف بالذات وهو منحصر في العلم المحصول لانه صفة منفصلة فهو  
فروع لتحقيق الموصوف ومتاخر عنه بالذات واما اذا اراد البعدية الزمانية  
يكون الحاصل علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمنية زمانية اي يتحقق  
مصادق الموصوف اولاً ثم بعد زمان يتحقق ذلك الفرد وان هو الا العلم  
الغائث اذا تقدم بقدمه مجامع لكل شئ واما العلم الحصري وان كان  
افروده يتحقق فيه البعدية كالعالم المتعلق بالصورة العلية لكن جمیع افراد  
البركس كما في علمنا بانفسنا فان مصادق العلم والعالم فيه واحد ليس بينهما تفرق  
قطر حتى يتحقق البعدية فيها كما سيظهر والدليل على اعادة البعدية الذاتية  
تكونه كان فان البعدية الزمانية ظاهرة من التجرد والاحصول صفة علوم  
البعدية الذاتية لم يات لفظاً كان وقوله في الحاشية حيث قال لا يوجد  
تفسير العلم المتجرد بما يعلم بالحوادث لان الحوادث اعم من المحصول فيلزم  
الانحصار من بين غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحوادث  
وقع صفة لقوله والعلم المتجرد وقد تقرر في موضعه ان توصيفه لعاد  
مستوضح وادهايات وية لها كما ان توصيف النكرة لتخصيصها  
مقتضى

بعض  
كان مع العلم

ما علم ان الصفة  
شمل الحوادث  
ان شمل الموصوف  
العلم المحصول

تخصيص  
العلم المحصول  
العلم المحصول

مقتضى



محضه لها انتهى اللهم ان يقال لا صطلح البعدية الزمانية بل العلم  
 بالمتجدد الحادث فقط بل الحصري الحادث فليس التخصيص اذن لا تخصيص  
 واحد هو تخصيص العلم بالمتجدد والمراد بالمسافات الصدف الكلي من جانب  
 الصفة على طريق عموم الحازف هو متحقق فيها بخلاف ما اذا اريد الحادث فقط  
 ومرادهم من كون صفات المعارف للتوضيح انه يكثر من الصفة وصنوع  
 زائد على ما كان للموصوف قبلها وان حصل من المجموع ولا شك في حصول هذا  
 التوضيح فانه قد قيل انه على هذا التقديم لا يحصل الوضوح او يقال لتخصيص  
 المسألة ان المراد من قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي لو امكن فيه  
 الحضور لا يكفي وما هو الا الحصري الحادث اذا القديم لا يصدق عليه انه  
 لو امكن فيه الحضور لا يكفي لان الحضور عنده المذكر يكفي والحضور عند الحاضر  
 لا يتصور فيها كبراة العقول عنهما وايضا يناسب البعدية الذاتية قوله الاتي  
 وليس هو الا العلم الحصري كيف لو كان مقيد ابان حادث يصرح بهذا التقديم  
 فان القيد ان اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اتياها الا ان  
 يقال اللام للعهد الخارجي فيكون اشارة الى الحادث وايضا يلزم البعدية

هذا هو العلم  
 بالمتجدد الحادث فقط  
 بل الحصري الحادث  
 فليس التخصيص اذن  
 لا تخصيص واحد  
 هو تخصيص العلم  
 بالمتجدد والمراد  
 بالمسافات الصدف  
 الكلي من جانب  
 الصفة على طريق  
 عموم الحازف هو  
 متحقق فيها بخلاف  
 ما اذا اريد الحادث  
 فقط ومرادهم من  
 كون صفات المعارف  
 للتوضيح انه يكثر  
 من الصفة وصنوع  
 زائد على ما كان  
 للموصوف قبلها وان  
 حصل من المجموع ولا  
 شك في حصول هذا  
 التوضيح فانه قد  
 قيل انه على هذا  
 التقديم لا يحصل  
 الوضوح او يقال  
 لتخصيص المسألة ان  
 المراد من قوله  
 الذي لا يكفي فيه  
 مجرد الحضور الذي  
 لو امكن فيه



الذاتية الدليل المذكور من صاحب الرسالة بقوله اذا المقصور حصول صورة  
 انشائي في العقل فان الحصول نعم القديم والحادث فلو لم يعلم المدعي لم يتم  
 السقوت لما ان يحل الحصول على الحادث ان يقال ان العقل جوهر مطلق  
 يتلبدن فلا يشمل الحصول القديم والحادث فيكون القديم الذاتية قوله  
 والعلم المقصور لا يكون بحصول الصورة لانه لو كان مقصوده اخراج الحق  
 القديم لفرجه كما خرج اخراج المقصور اما ان يقال انما الكافي بالمقصور  
 انما خرج دون الحصول القديم اعمالة على المقالير واعتمادا على الفطرة او  
 قاطرة فان قلت اذا حمل كلام صاحب الرسالة على البعدية الذاتية يكون محال  
 للجمهور لانهم خصوا المقصور بالتصديق بالحادث قلت لا شكاية فيه فان  
 اتباع الجمهور بها ليس لوجوب خالقي ان القديم ايضا يتفهم الى المقصور  
 والتصديق اعترض حدي وارسا ذي قدوة المتحققين المتأخرين كما ان  
 الملة والدين قد سره بانه ان ارادوا بالبعدية البعدية الزمانية فلا يظرو  
 تعديها في الحصول القديم ولا بد من اخراجه حتى يصح التقييم اقول جازله  
 انه ان ارادوا بالخشية بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصول

اراد المراد بالاول  
 الاخراج فنقول وجوب  
 ليس الا العلم المقصور

استاذ







التخصيص أي تخصيص المقسم بالخصوصي الحادث فان الكلام هناك في هذا  
لتخصيص الما ان يقال انه بني كلامه في انما تسمية المذكورة على ما هو المشهور من  
تخصيص المقسم بالخصوصي الحادث واما بناء فبني على ما هو المتحقق بل ان المقدم  
ايضا يكون تصور او تقدير قائم بها كلام في العبارة وهو ان العلم عرف  
العلم والاعتداد وتجعل المتجدد صفة له والمحشي نكرات تعلم وجعل المتجدد بمعنى  
التي هي في حكم الفكرة صفة له فينف المحشي لا يخرج مطابق للمفسر اذا الموصوف  
في المتن موفتان احدهما موصوفة للآخر وفي تفسير المحشي مع نكرات احدهما  
للآخر ولا بد ان يكون بين المفسر والمفسر تطابقا جديبا عنه بالان  
في العلم ليس للجنس والاستراق لانه اذن يكون الصفة اخفى من الموصوف  
للعهد الى رجي ليكون اشارة اياها لخصوصي الحادث اذ لا بد فيه من ذكر  
المعنود صريحا او كناية وها ليس كذلك فيكون اللام للعهد الذي هو في  
حكم الفكرة وتوحيف الصفة انما هو للمحافظة على التثكل الصوري فيكون  
في المتن الموصوف والصفة في المعنى نكرتان متماثلتان بقي البحث في الموصوف  
انظر ان المراد منه هو العلم دون المعلوم اذا العلم من الصفات



بيان المراد من المعلوم ان كان المعلوم بالعرض وهو المعلوم الخارجي  
 فليس كل فرد من افراد المصوري يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي لان علم الوجود  
 جلتانه عيارا في الشئين وعلم العقول مصوري مع ان كل فرد منه لا يتحقق بعد  
 المعلوم الخارجي بل العلم مقدم عليه واما علم الملكات الاخر فدان المعلوم  
 الخارجي فليس معلوما له حقيقة والام يتحقق العلم بدونه مع انه ليس كذلك  
 كل فرد منه بعد معلوم الاستقاء بالبرهنة وان اريدا المعلوم بالذات وهو  
 اماهية من حيث هي هي و ان كانت في بعض مداخلات العقل  
 على الفرد لكن تحققها ليس مقدما على تحققه بل عين تحققها فيكفي صريح القول  
 بان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فان قلت ان للمعلوم وجودا  
 وجود اصلي وهو مرتبة العلم ووجود ظلي مقدم عليه قلت يا بابه كلام الخبيث  
 فيما بعد العلم المصوري وان كان بعض افراده آة اذ ليس في فرد من افراد  
 المصوري تغاير بين العلم والمعلوم من وجه عند الخبيث هو حتى يتحقق البقية  
 بينهما وان كانت كالمعلم المتعلق آة فان قيل ان العلم المتجدد بالمعنى المذكور  
 يصدق على علم الصورة اعلية ايضا وكل فرد من افراده يتحقق بعد تحقق الموصوف

ذاتية قوله



مع انه علم حضوري فلا بد لافراجه من تخصيص آخر حتى يتعين المصوي هو مورد  
الغرض يقال ان المراد يكون كلفه منه بعد تحقق الموصوف ان يكون خواصا  
فيه لزوما لا غير وهذا لا يتحقق الا في المصوي لان خواصا لاكتشاف فيه المصوي  
هو صفة منفصلة لا يتحقق بدون تحقق المنضم اليه ما حصل فيه ولا يتحقق في العلم  
المتعلق بالصورة العلمية فان خواصا لاكتشاف فيه المصوي ليس لزوما لا غير  
لانه لو كان كذلك لزم ان يكون العلم في علمنا بانفسنا ايضا متافرا عن تحقق  
العلم وليس كذلك كما ينبغي قيل علم ان المصول لا يستلزم البعدية الزمانية تعلقا  
في المصوي القديم فعلي تقدير ارادته المتأخر في هذا الجواب ويمكن ان  
عن اصل الاعضال على طبق مذهب المحشي القابل بالية الادراكية بان  
المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي المتجدد والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس  
كلها بل هو جزايات متعددة واما العلم المتعلق بمفهوم الصورة العلمية فهو مصوي  
فلا يرد ان العلم المصوي هو الصورة العلمية والعلم المتعلق بها عينها بناء على ان  
العلم والمعلوم فمقياس يمكن العلم المتعلق بها كليا لا يكون العلم المصوي ايضا كليا وال  
يقع الاتحاد لان لا نسلم ان العلم المصوي هو الصورة العلمية ليرد ما اورد بل هو عبارة



عن الحالة الادراكية والصورة ان تكون مثلاً، لانك في بواسطة الحيلة  
ببده الحيلة كما بين في موضعه وهذه الحيلة منقطة الى التصور والتقدير  
ولا ريب في انها حقيقة كلية من مقولة الكيف وتحت انواع شتى متباينة  
ولا يرد ان عراض بالعلم الحصري المتعلق بالحالة الادراكية بان  
العلم متغير معها فاذا كانت كلية كان هذا العلم ايضا على كليا لا على العلم  
المعلوم لان المراد من المعلوم في سبلة الاتحاد الصورة لا الحالة ولا الحيلة  
عنه كما اجاب عني قدوة المحققين المتأخرين بان المشهور ان العلم بصفات  
النفس حصري والصورة العلمية منها فانظر اني هذه الشهادة الشهيرة يعلم  
ان هذا الحصري خارج عن المقسم لانه لم يتعين الحصري لورد المقسم  
بالدليل فلم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر اني الشهادة ان هذا العلم خارج عن  
قوله فيه إشارة آية لان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور البتة والالتزام بصدق  
مع وجود الموضوع وبدونه فيتمثل ان لا يوجد الحضور الذي هو الموضوع  
او يوجد ولكن لا يثبت له الكفاية التي هي المحمول كما لا يفر لا يقال ان المثال  
غير مطابق للمثل له اذا المتبادر من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد



الحضور حضور المدرك عند المدرك فالمراد ان نقول الخ في ان المدرك  
في العلم المحض <sup>آه</sup> ان المدرك فيه قد يكون حاضرا عند المدرك كما مبصر مع انه  
حاضر عند الحائث <sup>آه</sup> لا المدرك لانا نقول ان المتبادر وان كان هذا لكن المراد  
بما مطلق الحضور <sup>آه</sup> لو كان المراد الحضور عند المدرك فهو خلاف الواقع  
الحضور عند المدرك كاف لانك ف ولو اريد الحضور عند الحائث لم يصح  
التميز في علم الواجب المجردات لبراهتها عن الحواس وفي المبصر يوجد الحضور <sup>نسبة</sup>  
اليانث في وان لم يوجد <sup>نسبة</sup> الي الاول فائتمل مطابق للتمثيل الذي هو  
مطلق الحضور واري هذا في حائثه بقوله ولا يخفى ان حضور المصروف <sup>غيره</sup>  
من الحركات بالنسبة الي الحائث التي تدرك بها <sup>نسبة</sup> الي المدرك  
فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان  
بالنسبة الي المدرك او بالنسبة الي الحائث <sup>نسبة</sup> ولا يلزم من تعميم الحضور <sup>نسبة</sup>  
تعميم الغائب في قوله بعد ذلك واما العلم المجرد بالاشياء الغائبة عنها <sup>نسبة</sup>  
بقوله لا يخفى <sup>آه</sup> سوال وقوله فالمراد <sup>آه</sup> جواب قوله فيما لا يلزم من تعميم الحضور <sup>نسبة</sup>  
الغائب <sup>آه</sup> دفع دخل مقدر تقريره لادخل انه اذا علم الحضور كحسب تعميم الغائب



لانه مقابله فيلزم ان يكون علم الصورة الغائبة من الحاشية فقط كالصورة  
العلية ايضا يحصل الصورة مع انه ليس وتقدير الدفع انه لا يجب التعميم في الغائب  
لأن التعميم في حضور المفردة كما عرفت ولا ضرورة في تعميم الغائب لمراعاة الغائب  
ما يكون غائبا عن المدرك سواء كان غائبا عن الحاشية او لا لكن بقي هنا شيء  
وهو انه لا يحتاج الى العذر المذكور فان الذي يلزم تحفص الغائب الذي  
يغيب عن الحاشية وانفس قرينة المقابلة لا تعميم فانه يصدر علم حصولي اه  
حاصله انه اذا ثبت ان المدرك في العلم الحسولي قد يكون حاضرا لكن لا يكفي  
يكون العلم الحاصل بالبصر على حصولها فان في هذا العلم وان كان حضوره عند  
الحاشية لكن لا يكفي لانه لو كفي يكون الحاشية مدركة وهو خلاف ما تقر في  
موضع فبطل قول صاحب الشرايق بان حضور المبر كاف قال بعض  
فاضل انه يجوز ان يكون المبر سبب الآلات حاضرا عند انفس فيكون  
علم المبر على حضورها حصوليا واترض عليه بان هذا الحضور ليس الا الحضور الحاشي  
فلو كان كافيا يزول العلم بانتفايه مع اننا نعلم قطعاً ان علمنا لا يتغير  
انتفاء الحضور الحاشي لا يخفى عليك ان الحضور الحاشي وان كان يزول

لكنه يزول



لكنه يجوز ان يحصل للبصر وجود في عالم المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق  
 وانه لا يتغير العلم واستدل في حكمة الاشراق على وجود عالم المثال بان  
 الصورة الخيالية الكبرة وهي ليست معدومة صفة والا لما كانت معلومة  
 وليست موجودة في الاعيان والالها بالكل احد وليست في الالها  
 الحواس لا تمنع انطباق الكبير على الصغير ولا في العقول لكونها صوراً  
 لا عقلية فهي موجودة في عالم آخر متوسطة بين التجرد التام والعقل التام  
 وهو الذي يسمى بعالم المثال فيه عالم شبيه بالجواهر الجسمية في كونه  
 مقدرها وبالجواهر المجردة العقلية في كونه نورانيا وليس بحسب مركب مادي  
 ولا جوهري عقلي لانه برزخ بين الشئين وكما هو برزخ بينهما لا يذوق  
 غيرهما بل له جبهتان شبيهة بعقل منهما ما يناسب عالمه وما قاله العلاء  
 المتجر من ان وجود البصر غير كاف في الابصار والالها كان مدركا  
 قبل المقابلة فلا بد من امر ايد وهو العلم ونه الزايد اما حصول شئ  
 او اضافة ايا البصر وعلى كل تقدير فالبصر نفس منشاء الالها كنف  
 كما هو شأن الحضور في فندفع لانه يجوز ان يكون نفس البصر كافية

من شأن البصر في فندفع لانه يجوز ان يكون نفس البصر كافية



ولاد اختلافه بل يقره على سبيل العوض كالتشخيص في الاشياء على المذهب  
الحق ينبغي ان يكون له حامل ان مورد الفقه ينبغي ان يكون العلم الكافي  
والكتبان وجه ايراد الفقه في اوائل الكتب المنطق ببيان الحاجة اليه  
وهو لا يثبت الا ببيان ان مقام العلم اريد الضروري والكسبي التام الكسبي  
بوقوع اخطاء فيه الى قانون عام عنه وهو المنطق والمقسم اليهما هو  
الحاسب والكتب وما هو الاطصوي الحادث لا القديم والظهوري  
المعلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهية والنظرية فان قلت لم لا يجوز  
ان يكون بينهما مطلق المنافات كما في الوجود والامكان والامتناع قلت هذا  
قياس مع انفارق كيف وتخلل الواسطة وعدم كونها وجوديا وعدم صلاحها  
للتأخر بالنظر الى نفس ذاتة وعدم استلزام احدها للآخر يقتضي عدم التقابل  
المصطلح بينهما ليس كذلك بل يمكن تحقق احدي الاقوال الاربع المشهورة  
له وهي الالجاب والسلب والتضاد والتفاد والمحم والمكته والادعاء  
بينما تقابل بالالجاب والسلب بينهما تقيضان لا يرتفعان والبديهية النظرية  
ليست على هذه المباشرة كيف عامرتفقات من الاعيان في ارجحة مثلا و

لذا التضايف



كذا القضايف لان تعقل احد ما لا يستلزم تعقل الآخر كون بينهما تقابل  
التضاد وهو اذا فسر البديهة بما يحصل به احد الطرق الخمس المشهور من  
الاوليات دالت على ان التجليات والحدسيات والاعتقالات او  
التقابل لعدم الملكية اذا فسر بما لا يحصل بالنظر لكن يكون من شأنه  
ان يحصل بالنظر ومن شروط التضاد ان يكون الثوار من احدى الطرفين  
على محلي الآخر ومن شروط انشائي من جانب الوجود فقط والحضور  
في القديم لا يتصفان بالنظرية اذا الحصول بالنظر يقتضي الحدوث لا  
يترتب على الفكر الذي هو مركبة الاختيارية ويستوجب الحصول والاشياء  
والاولى في القدم والاشياء الحاضرة اذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا  
بالبديهة لان التضاد فيها يستلزم التضاد فيها بالنظرية وفيه التقياد  
العدم بالملكية اعم من ان يكون بالجنس او الشخص او النوع فلم لا يجوز  
يكون مطلق العلم الذي لا ريب في التضاد بالنظرية حسب المحصور  
والقديم ويكون بحسبه طين للنظرية اجاب عنه بعض الاعاظم  
دام الله طله بان صلاح الجنس النوع للملكة المعبر في التقابل صلاح



النوع او الجنس الموجودين في ضمن شخص الموصوف باعدم ما ان يمكن  
 تصاف في ضمن شخص آخر لا يري ان التحجرات تصنف باسكون الادراك  
 وان امكن التصاف لجسم الذي هو جنسه مركبة في ضمن الحيوان وكذا  
 لا يتصف باسكون وان امكن تحقق التصاف لجوهر الموجود في ضمن الجسم  
 بل الذي لا بد في هذه المقامات من تقدير التصاف ما هو الموصوف بالعلم  
 بالملك سواء كان هذا الاستعداد الذي بالذات له او النوع بالذات  
 لانه يتحقق فيه النوع او جنسه بالذات اوله بالعرض لتحقق الجنس فيه <sup>القديم</sup> وانه  
 لا يصلح للتصاف بالنظرية اصلا لامن جهة استعداد النوع ولا جهة  
 وانسرفيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للمادة من العلم  
 فلا يتصف به نوعه او جنسه الا بالتصاف به بان يكون <sup>التصاف</sup> تصافه بغيره  
 فانفسهما ليس بينهما صلوح وراستعداد بالذات فالجسم الشك انتي و  
 يكمن القول في حضور لان التوقف من الاعراض الاولية للمادة من العلم  
 ما هو العلم المحصولي المراد منه اما الحصولي الحادث بان يحل العلم  
 العهد الخارجي وهذا على تقدير البعدية الزمانية واما الحصولي المطلق



على تقدير البعدية الذاتية فيكون التقريب حسب التزام الخاص العام. <sup>الاول</sup> لا يل  
يستدعي التخصيص بخصوصيات الحادث وهو يستلزم الحصول المطلق ولا بد من ان  
يثبت امر زائد على المدعى ايضا. واعلم انه في الحاشية <sup>المعنى</sup> الاول علم با  
لمعنى المصدرية وراث في علم بمعنى بانه الانكشاف واطلاق علم الحصول على  
هذه المعنيين لا إطلاق العلم المطلق على المعنى المصدرية وما به الانكشاف  
انتي فاق قبل المذكور اذ لا في الشرح الصورة الحاصلة وهي ليست <sup>مصدرية</sup> معنى  
قلنا ان امرا من الاول الاول بحسب المرتبة والتحقق وبالتالي ما هو  
خلافه فالاصل ان الصورة الحاصلة هي الاثر المرتب على حصول الصورة  
ويتمحقق بعده اذا المشتق يترتب على المصدر ويتمحقق بعده فلا يتوهم  
لهم من ان هذه الحاشية على الحاشية الجلالية كتب الكتاب في هذا الموضوع  
لا حاجة الى ادوات سهوا من فلم انسخ قوله فيها والثاني علم بمعنى ما  
الانكشاف فان قلت لم لا يكون الحصول منبثا لانكشاف قلت ان الحصول  
امر انشائي ونعلم بالضرورة ان الصورة اذا حصلت تنكشف والصورة  
ولا يتوقف الانكشاف على انشاء معنا مفهوم الحصول قوله فيها لا إطلاق اه



حاصله ان الخصوي لما كان فرد العلم المطلق فهو الغير يطلق على معنيين <sup>طلاق</sup> كما  
 المطلق عليها لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذي هو فرد من مطلق  
 الوجود الذي هو نوع لا زاده وافراده سواء كانت اوليته او ثاوية لا يكون  
 الا حصصا حاصلته من التقديرات والاضافات متحدة لطايق كما تقرر في مو  
 فلو كان التصور والتصديق فردين لمحصل لزم ان يكون بينهما اتحاد بحقيقة  
 مع انها حقيقتان مختلفتان بالذات قال المنيني في حاشيته على شرح  
 لاثبات خصيصه افراد الوجود بالمعنى المصدري ان الوجود بالمعنى <sup>المصدر</sup>  
 ان الوجود بالمعنى المصدري وكذا اسير المعاني المصدري لا يتخصص الا  
 بالاضافات والتقييدات حقيقة ليست الا مفهوم حقايق افراد <sup>ليست</sup>  
 الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لطايقها لكانت <sup>تكون</sup>  
 عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود <sup>خارجا</sup> موجودا  
 وانما في يستلزم حلى المعنى المصدري مواطاة على موضوعه انتهى حاصل  
 الشق الثاني في ظاهره وحاصل الشق الاول كما قال رئيس العلما المحققين  
 ان مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة يكون مفهوم <sup>الوجود</sup>



الخارجي عارضا لحيقة ايضا فتلك الحقيقة يكون موجودة في الخارج فان  
عروض مبدأ الاشتقاق بشي يستلزم صدق المشتق عليه مع الوجود  
المصدري سواء كان ذهنا او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور  
ان يكون موجودة في الخارج كيف الحقيقة المصدرية تنقيض عن ان  
يكون موجودة فيه اعترض عليه بان كون الوجود المصدرية مطلقا  
من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك لطايق منها في خبر المنع  
اقول ليس لمحقق غافدا عن هذا الاعتراض كما يفهم من كلامه الداعي  
لذلك الكلام وهو ان المدعي يدعي وهذا البيان فيه والافلاحي  
ما فيه إشارة الى الاعتراض المذكور قبل ان للمحقق عندهم معنى  
الاول الكلي مع التقيد وبان يكون التقيد اخلا في الملووظ والتقدير  
عنه وهذا هو المتعارف والثاني هو المعنى للشخص ان يكون التقيد في  
الفاظ فقط دون الملووظ والكلي انما يكون نوعا بالنسبة الى حقيقة  
المعنى الثاني فيميز ان يكون التصور عبارة عن حصول الصورة بان  
يكون التقيد اخلا في الملووظ وكذا الحال في التصديق فلم يلزم الا



بينما اقول في الكلام وان كان او افعال الكلام المحيية به لكنه ليس بمقيد  
للقابل يكون حصول الصورة مقسما لانه يلزم ان يكون التصور  
التصديق فردين اعتباريين مطلق العلم اذا اخصته بهذا المعنى فرد  
اعتباري لان التقيد الذي هو نسبة معتبرة فيها والنسبة التي هي  
الاختيارية واعتبارية الجزئية استلزم اعتبارية الكل مع ان  
والتصديق فردان حقيقتان مطلق العلم قال في الحاشية لا يخفى  
على المتأمل ان خصوصية الوجود وكذا اسماير المعاني المصدرية  
انما هي بالتوصيف والاضافية بان يعتبر التقيد اخلا والتقدير  
خارجا سواء كان التقيد الجزئية كوجود زيد او لا كالوجود الخائبي  
والذي هي فتيين الوجود الخائبي والذاتي اتحادا نوعي وكذا بان  
كل فرد من الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل  
من الوجودين لوازم لا يتحقق مع الآخر والاختلاف اللوازم بل  
على اختلاف الملزومات لانه نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود  
بمعنى مائة الوجودات لا الى الوجود بالمعنى المصدرية الانشائية



ابنتي قال جدي درست در سنادي كمال المحققين بقاين ان يقول ان الوجود  
بمعنى ما به الوجود فيه عبارة اما عن الواجب بل ذكره كما زعم الخشبة في موضع  
آخر فلا يصلح اسناد هذا للوازم المختلفة اليه لا تجاوه نوعا بل شخصيا  
عن اعيانها نفسها كما قد قبل وهو لا يصلح للاستناد ضرورة ان كان  
فيها ذنبا وخارجا واما عن الامر المنضم مع اعيانها ذنبا وخارجا وذك  
ايضا بل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما تقرر في مدارك  
الحكام بل جنودا تمكين ائيبا عدد هم في الاشتراك المعنوي واثباته  
الاشكال وارد على كل تقدير على مذاهب القائلين بالاشتراك الوجودي معني  
فلا صوب في الجواب ان اختلاف الوازم ان يدل على اختلاف الملزومات  
اذا كانت الوازم الوازم نفسا لهية وذا فيما نحن فيه م بل هي كلوازم  
تكون الوجود ذنبا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك الوازم  
المختلفة مستندة الي تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعرض  
تلك العوارض كما في اختلاف الوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف  
في عروض اشخاص ابنتي و اعترض على الجواب الا صوب بل الوجودي



والخارجي ليسا بصنفين للمطلق بل هما حصتان له والمطلق لزومهما كما عرفت انتهى  
 اما ان يقال ان كلام الخشنيني على انه لم يقدّم دليل قوي على حقيقتة الوجود الخارجي  
 والذي ينبغي للمطلق فلم لا يجوز ان يكونا صنفين ويكون تلك اللوازم كل وارز المصنف  
 ويمكن ان يقال الخشنيني اراد بما به الوجودية الواجب امتناع استناد اللوازم  
 المختلفة انما هو اذا لم يعتبر مع جباة مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم  
 انما هو بوجوه مختلفة للزومات ولو بالاعتبار لا يقدّم فعلي هذا يصح استنادها الى  
 الوجود بالمعنى المصدري ايضا ليجوز التنافي باعتبار الجباة فيادى بها عن  
 الخشنيني عن هذا اما نقول انما اعرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس  
 الامر الى الوجود الحقيقي دون الوجود بالمعنى المصدري الا انشراعي كما  
 يشهد به الضرورة لان الطواب لا يتأتى به قيل اراد الخشنيني بما به الوجودية  
 الامر المنظم مع المتيقن فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منظم بها  
 في الذهن ولوازم الوجود المادي الى ما هو منظم معانيه في الخارج واما  
 بلاهية كنهه لا يصح على تقدير استناده الى الوجود معني اعرض عليه بنا  
 اذا تصورنا شيئا وجوده الخارجي المنظم معه فحصل ذلك الشيء في



الذين كما هو المقرر عندهم فاذا لم يكون هذا الوجود متضمنا مع الشيء في ذاته  
وهو بغيره لا وجود الذي لا تالم لم يكن لك لكان الشيء الواحد موجود الوجود  
في طرف واحد وهو يطر فيلزم الاتي بين الوجودين بحاليات فعاد الى  
فما لم فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة يعني ان تخصيص العلم  
بالا حاد ثم بالخصوصي تخصيص مرتين من غير ضرورة لان فقط لفظ التخصيص  
ش مل لكلا الامرين فلا يتوهم ان الضرورة موجودة اذ تقسم العلم  
الى التصور والمصدق متقضى للتخصيص بالخصوصي والتقسيم الى البديهي او  
النظري متقضى للتخصيص بالادوات فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجوده تعالى  
لانه اذا كان علم الواجب تعالى للممكنات علميا حضوريا وفيه يكون العلم  
عين المعلوم يلزم ان لا يكون للواجب غير شأنه علم قبل وجود المعلوم  
لان انتفاء واحد المعين بوجوب انتفاء العين الاخر مع ان علمه تعالى  
علم مفلي ليس متوقفا على وجود المعلوم في احوالته هذه الاستحالة واردة  
على تقدير حدوث الزمان وانتهائه من جانب الماضي كما هو مذاهب  
انقائين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدم الزمان وعكسها



استثاياه من ذلك الجانب كما هو مذاهب القائلين بقدم العالم اذ المعلوم  
الزمانى عندهم غايب عن زمان وهاضرى زمان آخر وليس معدوما  
محضاً فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجودة  
فى موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا انتهى قوله فيها  
هذه الاستحالة اى عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالة لان  
الاخير زمان فترى ان على كل تقدير كما ستعرف قوله فيها واردة على تقدير  
حدوث الزمان لان الاشياء عندهم كانت اولاً معدومة محضه  
او جديداً الله تعالى فقبل الابد يكون عالماً بها البته لان هذا النظام  
البديع بنى على ما على هذا على ان موجوده علمه اولاً ثم اوجدته ثانياً  
اذا كان العلم عين المعلوم يلزم عند انعدام المعلوم انعدام العلم البته  
وهو محقق قوله فيها غير واردة قبل ان الاشكال غير ساقط على هذا  
لراى ان هذا علم الله تعالى فعلى مقدم على الاتحاد فيلزم ان  
العلم فى مرتبة متقدمة على حضور الموجودات لوجودها الى رتبة  
الملكوت فيكون علمه تعالى انفعالياً ولا يكون البارى عز وجل



خالف بالارادة والمعانيه لا تقتضيا بها سبقة العلم واري استحالة  
اشغ من هذه الاستحالات انتهى الا ان يقال ان مراد المحنث <sup>القبيلة</sup> من  
القبيلة في الخارج لا القبيلة في اعتبار العقل ولا يلزم على القول بقدم  
العلم تخلف العلم عنه بقا في الخارج كما يلزم على القول بحدوثه فا  
تخلف باعتبار العقل لا يفرد واستكمالها بالغيره ان علمه لا  
عين العلوم اي مطالبات الملكات المغايرة له بقا في الخارج  
في علمه الذي هو من جملة الكالات ايا البغزاي الملكات والاشيا  
الواجب ايا الغير مح ويلزم زيادة صفة العلم عليه ايضا لان العلم  
اذا كان نفس وجود المعلوم وهو مغاير للواجب فالعلم الذي هو  
ايضا يكون مغاير له فكيف يكون عينه بل زائدة عليه مع انه تفر  
في موضوعه ان صفات الواجب غير اسم عنه والتحقيق انه هذا  
متمم **للجواب** فهو امراضا في انبزاعه لا يصلح للغيره لا با  
لعالم ولا بالمعلوم فهو نفس المعنى الثالث انه ان كلما يكون حاضرا  
عنده المدرك الممكن ان يكون صورة او غيرا فهو ملت



لذلك فمختلف علم الباري عز شأنه فانه وان كان المعنى الثاني  
فيه عيناً للمعنى الثالث في بعض المواضع كما في علم بذاته لكنه ليس  
في علمه بالمكانات اذ في هذه الصورة المنشأ لذلك فذاته والى  
عنده الملكات فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عيناً للعلم بالمعنى الثالث  
في الواجب مطلقاً واما الثالث بمختلف المعنى الثاني فانه قد يكون  
في العلم الحضوري غير المعلوم كما في علم تعالى بغيره في الحاشية فوق  
بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في علم الخصوصيات  
ان في الاول اتحاد محض وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري كما في  
بيان ان الله تعالى مع انتهى وحاصل ما ينبغي ان في العلم الحضوري  
وان كان يتحقق في الظاهر ايضا تغاير بين العلم والمعلوم من جهة  
الحاشية لكن هذا التغاير انما هو بعد تحققهما وليس كلامنا فيه اذ كلامنا  
في المصادق ومصادقنا في الحضوري واحد ليس التغاير بينهما بل هو  
من الوجوه بخلاف العلم الخصوصي فانه من حيث القيام علم ومن حيث  
هو هو معلوم عين المعلوم في الحاشية ولا يجوز تفسير العلم الحضوري



١٧٩  
بعين وجود الشخص المعلوم لان العلم الحضورى ليس عين وجود  
الشخص المعلوم بل عين الصورة الخارجيه وهي قائمه بعين وجود  
الشخص المعلوم انتهى حاصله ان العلم الحضورى ليس عين وجود الشخص  
المعلوم لان العلم عبارة عن حضور الصورة عند المدرك فهو لا يكون  
الا عين الصورة التي للشخص المعلوم القايمه به يعنى قيامها في الوجود  
ليس مغاير القايمه فيه لا يقال فما وجه تسميته الصورة المذكورة  
الحاصلة في الذهن بالصورة الخارجيه لانا نقول ان لها من حيث  
القيام وجود يحد وحد الوجود الخارجى في ترتيب الاثار وبنها اعتراض  
قوى اورده ابونا واستاذنا جامع العلوم قدس سره في حاشيته  
على الحاشية الجلالية ان ثبت فارجع اليها وقد تحقق هذا  
جواب حاصله ان ما هو عين الواجب هو المعنى الثانى وما هو  
عين المعلوم هو المعنى الثالث فلما يلزم من انتفاء العلم الذى هو  
عين المعلوم انتفاء العلم من الواجب مطلقا ولا استحالة في صفة تغير  
او صفة الواجب العلم بالمعنى الثانى لا الثالث ولا زيادة صفة العلم



عليه ان العلم الذي هو عينه وصفه هو المعنى الثاني لا الثالث  
هو مبدأ الخ و دفع استبعادين الاول ان الواجب احد فكيف يكون  
مثلا الانكشاف الكثير الثاني انه كيف يكون الاشياء معلومة له  
حين كون الاشياء معدومة لا استحالته وجود العلم بدون العلم  
الدفع ان الواجب كالصورة العلمية الخ ويرد عليه انه كيف يكون ذلك  
الواجب من الانكشاف الاشياء مع انه مبين لها والقياس على الصورة  
العلمية المتعلقة بجمع الاشياء قياس مع الفارق لان الصورة قد  
ان كانت غير الاشياء الا انها منتشرة عنها بخلاف الواجب تعالى  
لا يقال يجوز ان يكون فيه وبينها خصوصيات بسببها يكون مبدأ الانكشاف  
الاشياء لانا نقول عالم تميزا لخصوصيات لم يحصل التمايز والانكشاف  
لان الخصوصية ليست واسطة الا في الانكشاف الاشياء على سبيل  
التفصيل والتمايز فتي لم يكن بهذا المعلوم خصوصية غير الخصوصية الاخر  
وي للمعلوم الاخر لم يكن الخصوصية واسطة في الانكشاف الاشياء  
مع ان الخصوصية ليست تمايزة كما لا يخفى قال في الحاشية وقد عبر عنه



١٥  
بالعلم الحقيقي والعلم الالجابي والخلق للصورة التفصيلية وليس معنى  
الالجابي بينها ما يقال في الحد والحدود أي كون الصورة الواحدة  
منحلة إلى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك يعني عدم تميز الشيء عند  
العقل عن جميع ما يغايره بل معناه أن يكون بينك وبين وبين نظر  
مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر بآلك جوابه ثم تفضل شيئا بعد شيء  
والإله يذات الله في الفصوص حيث قال عليه بالكل بعد ذاته  
هو عليه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته ويمتد الكل بالنسبة إلى  
ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى فلا يرد في هذا المقام أنه يلزم  
ما ذكر تركب الواجب وإثباته بالملكيات ونقصان علمه تعالى عن  
ذلك علوا كبيرا انتهى وإنما سمي هذا العلم الذي هو عين الواجب تعالى  
علما حقيقيا لأنه العلم حقيقة وبه يكشف المعلوم والجاليا لأنه  
من امر واحد وهو ذات الباري جل ثناؤه وخدافا للصورة التفصيلية  
لأنه إذا كان الواجب خدافا للصورة التفصيلية كان علمه الذي  
هو عينه أيضا خدافا لها قوله فيها وليس معنى الالجال آه هذا دفع



توهم تقرير التوهم ان الاحمال لا يتصور بينها لان الاحمال عندهم يطلق  
على معنيين الاول عدم تميز الشيء عن جميع ما عداه وهو نقصان  
فيكيف يتصور في الواجب تعالى او الثاني الصورة الواحدة المنتمية الي  
صور متعددة وهو ايضا لا يتصور في الباريتعالي لان العلم الاحمالي  
عنه وهو تعالى واحد بسيط لا يتكرر فيه ينحل الي صور متعددة فيكون  
العلم الذي هو عنه ايضا لا ينحل الي صور متعددة والدفع ان الاحمال  
معني ثالث وهو الذي اراد بقوله بل معناه آة وهو المراد بالاحمال  
في هذا المقام قوله فيها والي هذا اي الي العلم الاحمالي اراد تعالى  
كما سيتضح من وجه عدم الورد وان لم يكن منه به العلم الاحمالي  
قوله فيها فلا يريد وجه الورد انه يفهم من قول الفارابي فهو الكل  
بعد ذاته وتيمم الكل بالنسبة الي ذاته تركيب لواجب اتحاد الملكات  
وفهم من قوله علم بالكل بعد ذاته وكثرة علم كثرته بعد ذاته نقصان  
علمه الذي هو الكل لانه يحتاج في علمه الي الملكات اذ لو لم يكن  
اليها لما كان بعد ذاته بل كان معه ووجه عدم الورد وان المراد



يقول في الكل في حد ذاته انه العلم بالكل فان نفس ذاته منتهية لان  
 كانه الكل لان تركيبه والمراد من قوله يتحد الكل بالنسبة الي ذاته ان الكل  
 مت والاقدم في الوجود لانه متحد معه في الحقيقة والمراد من علمه بالكل  
 ذاته العلم التفصيلي فالخاصل ان علمه التفصيلي للمكانات بعد ذاته التي هي العلم  
 الاجمالي وكذا كثرة علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي قال  
 بعض الاعاظم ان محل كلام الفارابي عليه هذا الوجه بعيد غاية البعد  
 بهذه معلوم وهو انه ذهب الى العلم بالارثا فعلمه بالمكانات هي الصورة  
 القائمة بذاته تعالى فالصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت  
 الصور صفات للمبدأ قادر ويزوم التكثر في ذاته تعالى فلدفع هذا  
 الوهم بعلمه قال هذا الكلام والخاصل ان العلم كونه صوراً منضمة بعد ذاته  
 البته لان الصفة الانضمامية بعد الموصوف والكثرة التي في تلك  
 الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته تعالى وهو الكل يعني  
 ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة العلوية فلا يوجب  
 تكثره في الذات فانه لا يثبت معلوية من جهة الكثرة بل



أخذت جملة نبي واحدة بهذه الجهة وإن أخذت على حدة ففيها ترتيب على  
حدود الصور بواسطة بعضها لبعض انتهى قال في الحاشية الأخرى اعلم أن  
العلم التفصيلي للواجب عين ما وجدته في الخارج ومراتبه أربع أحدها بالبرهان  
بالعلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل  
عند الحكماء فالعلم حاضر عند تعالي ما هو ممكن فيه وثانيها ما يعبر عنه في  
بالوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفس الفلكية المحرقة  
عند الحكماء فالوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من تنقيص صور الكليات  
وثالثها المحود الاثبات في الشريعة هي القوة الجسمانية التي تنشق  
فيها صور البرزخيات المادية وهي النفوس المنطبقة في الأحاسيس العلوية  
فهذه القوى معها ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها ما يرى  
الموجودات الخارجية والذاتية حاضرة عنده تعالى انتهى المرتبة  
الأولى للعلم التفصيلي العلم لأنه أول المخلوقات ولهذه المرتبة بفضل  
بالنسبة إلى العلم الإجمالي والإجمالي بالنسبة إلى المراتب لباقيته كما  
في التلخيص الآخر وإنما سمي القوة الجسمانية كتاب المحود الاثبات



لا ينافي عنها صورة وتثبت مرة اخرى وقام القول فيه يقتضي بطلا ولا بأس لو  
بطلنا بعض البسط تشيخه الذهن الناظرين فنقول ذهب قليل من السفها  
ان الباري عز وجل ليس عالما بنفسه لان العلم نسبة بين العالم والعلوم  
ولا بد للنسبة من تفاوت المنتسبين فلا يتصور بين الشئ ونفسه واذا لم يكن  
عالما بنفسه لم يكن عالما بغيره لان من جهل نفسه جهل بغيره قطعا والسفاهة  
ظاهرة اذ تفاوت المنتسبين بالاعتبار لتحقق النسبة كان وذهب البعض الى  
ان علم الواجب عنه قدره له وما عليه وذهب الشيخين ابو النصر الفارابي و  
ابو علي سينا الى ارتسام صور الملكات فيه وهو بطل لان معلومات الله تعالى  
غير متناهية فالصور المنتزعة عنها ايضا يكون غير متناهية والترتيب موجود  
فيها لان العلم متعلق بالحدث الیوي مقدم على المتعلق بالحدث في العرف  
بكذا محصل في ذاته امور غير متناهية مرتبة بمجمعة فيجري فيها مراتب  
ابطال التسلسل وتجويز ان يكون في الباري عز وجل بعض الصور دون  
البعض تجويز اهل تعالي عن ذلك علوا كبيرا وذهب الاشاعرة الى كون  
علم صفة بسيطة قائمة بالنفس ذات اضافته وتعلق وهو ايضا بطل لان



الصفة اذا كانت قائمة بذاته تعالى يكون محتاجا اليه ولا بد للاحتياج من علته  
ولا يكون غير ذاته ولا يلزم استكمالها بالغير بل يكون ذاته علة في مرتبة الالهي  
وكذا في مرتبة التقدم يلزم الجبل وذهب الامام الي انه اضافة والعقل ينقص  
عنه وذهب افلاطون الي ان العلم بحضور الملكات باجمعها من الجوهر والاعراض  
قبل وجوداتها العينية ويسمي بالمش الافلاطون وذهب طائفة من المشايخ  
الي كون عليه بنفس حضور الملكات عنده حضورا بحسب الوجود الداهري ووطن  
الشيخ شهاب الدين المقتول بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا  
بهذه الثلاثة ايضا سده لا يلزم على هذه المذاهب الاستكمال فاما المنفصل  
عن ذاته تعالى عن ذلك مع ان الاشياء منها جوهر ومنها اعراض فكيف  
يصح قيامها بنفسها وذهب المعتزلة من المتكلمين الي ان علم الباري  
ثبوت الملكات المعنويات قبل وجوداتها العينية ثبوتها عينا وبوطيقا  
كما هو مشروح في موضعه وقد قبل ان الاشياء كلها ثابتة عنده لغة  
ثبوتها عليها بما تحقق واقعي في الخارج او الذهن كالسراب كما نقل السيد  
البارق قدس سره في اربعه وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم لا يكون



في نفس الامر او خارجا غير معقول والتشبيه بالسراب فانه لا الصورة المعقولة  
موجودة في الحس المستزك وان لم يكن مثله حقيقيا وزعم فرقوا بينه وبين  
العقل والمعقول وهو انفس من جميع المذاهب لطهور بطان اتحاد الوجود  
مع الملكيات على ان العقل اذا اتحد مع المعقول فما بقي كما كان في حال العلم  
والجهل سواء وما بطل عنه شيء فالباطل اما صفة فيكون استحالة لا يحل  
وذاته فيلزم عدم العقل عند التعقل واما كل ذاته كما لا يوجب فيكون العقل  
حيثا والمعقول فضلا والمجوع نوعا مركبا منها او صفة فيكون كونه لا يحل  
وما ينبغي ان يعلم ان العلم الباري غرضه بالالتفقيات لا يتصور  
على جميع المذاهب لان الواجب ان كان عالما بكلها فهو من استنبطت  
كيف علم حك عن الواقع فوجوده في علم بالفعل مما يقتضي التميز  
وهو يتأني الله تقيته وان كان عالما ببعضها دون بعض يلزم الجهل  
ان توهم ان هذا الجهل ليس محال وانما الخ ما هو من جانب العلم وهذا  
الجهل من جانب المعلوم لان الله تقيته من حيث انما بكلمة لا يصح  
يتعلق العلم به بالفعل فعدم علمه ليس بمتفقدان في العالم بل هو رصع ايلي



العلم بالعلم  
 العلم بالعلم  
 العلم بالعلم

المعلوم به نفع بان يتعلق العلم به بالفعل او على سبيل التجرد والثاني بطور  
 في علم الواجب لا تدريج والالزام الجبل والاول ينافي الداتفي قال عني قدوة  
 المحققين قدس سره ان في هذا المقام اشكال قوي لا ينحل بانامل الانظار  
 بل العقل عاجز عنه وهو ان الواجب تعالى يعلم الممكنات الموجودة والمعدومة  
 ويعلم المستغاث ايضا ولذا لا يخبر بعدم مشركه سائر المستغاث فلو لم تثبت  
 العلم يحكم عليه بل لا يعلم اصلا والاتفاقات الي ذات الشيء لا يتصور الا بعد  
 وجود الذات ولا وجود لذات مستحيدات وليس تخصيص هذا الاشكال  
 بعلم الواجب بل يجري في علم الممكن بالتمجيدات بالذات ايضا والذي  
 قيل في التقضي عنه ان وجود الصورة وان كانت عرضية يكفي حكم الاتفاقات  
 الي ذات الصورة بالذات فهو سقطة فان الضرورة قاضية بان ثبوت  
 شيء يستدعي ثبوت ذات المثبت له انتهى قال الشيخ الخ  
 قال عني قدوة المحققين المتأخرين ان المقصود هنا اثبات ان علم  
 المجردات بانفسها علم حضوري وعلم النفس بهاتها علم حضوري فالحكم  
 الذي نقل من شيخ اولا استشهاده المقصودين والذي نقل ثانيا المقصود

= لذات شيء ٢



الثاني ثم فسر الكلام الاول بما حاصله ان الاشياء اما ان يكون وجودها تكميلا  
 لنفسها بحيث يحصل العلم او وجودها تكميلا لغيرها بان يكون واسطة في العلم بغيرها  
 والنفس لان وجودها بما تكميل نفسها تدر كان ذاتها واللازم فذلك  
 ما خلقنا لا علمه واعترض عليه البعض بان الكلام الاول بناء على انه التفسير  
 يدل على مطلق العلم سواء كان حضوريا او حصوليا اقول كونه ان يكون مراد المحقق  
 من كلام الشيخ وجوده تكميلا لنفسها بان يحصل كمال العلم لها بدون دخل الغير  
 وفي الصورة التي يكون في المحصولي فلنرفع الاعتراض فان قلت هذا الكلام  
 من المحقق يخالف كلام الخشبي في منيه وعباتها هذه ما قال او يدل على ثبوت  
 علم المجردات بانفسها من غير ان يتعوض كونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا  
 يدل على ان علمها بانفسها حضوريا انتهى قلت ليس غرض المحقق انطباق كلامه  
 على منتهى بل غرضه ان العبارة المنقولة من الشيخ كتبت لانها ايضا وسقط ايضا  
 ما قال به البعض ثانيا ان الكلام الثاني يدل على كون علم المجردات بانفسها  
 على حضوريا كما صرح به الخشبي في المسئلة المذكورة اذ هذا الكلام بانها ايضا جاركا  
 انه جار في علم النفس منها نقول المحقق ان الكلام الذي نقل ثانيا استشهدا



المقصود الثاني في موضعه ووجه السقوط بين لان كلام المحقق مبني على عبارة الشيخ  
مع قطع النظر عن منته المحشيه كما عرفت فظاهره اول العبارة الثانية المنقولة  
منه ان علم النفس بذاته حضوره لا يكون علم المجردات بانفسها حضوره فان  
قلت ان من الاشياء التي لها مدخل في الادراك لا انحصار مطلق الاشياء  
وما قيل ان الكلام الاول من الشيخ وان لم يدل صراحة على كون علم المجردات  
بنفسها علما حضوريا لكن يستلزمه لان العلم ليس بالحضور عند الذات المجردة  
وفي علم المجردات انفسها وذواتها خاضرة عند انفسها فصار حضورها قائما  
لان العلم بالمعنى المذكور شامل لكلام قسبي العلم فان الحضور اهم من ان  
يكون بواسطة الصورة او بدونها فلذلك لا يكون العقول مفارقات  
وكون وجودها لها فان اثنا الحكم على المشتق يدل على اخذ ما فذه فيه  
قوله والنفس وجودها لها فلهذا تشوبذاتها وجودها لا لذواتها اي لا  
لاستكمال ذواتها بل لاستكمال غير ما اي النفس قوله هي الصيرير مرجع  
الي العين وهي من المونشات السماعية فالمراد من العين القوة  
الباصرة مجاز الا لطم المحض قبل المراد بوجودها لها تباينها بنفسها وليونها



قياها لغيرها وقوله كالعين مثال للنفي وضمير هي يرجع الى الالامات فاقول  
 ان الالامات الجذائفة التي توجد في اجساد الحيوان وجودها لغيرها وهو لا  
 لاندواتها كالعين فان وجودها لاندواتها والالامات الجذائفة القوة الباطنة  
 منها ولا يستلزم ان يكون العين قايمة بالباصرة كما توهم مع ظهور ما ذكرنا  
 فتأمل الاسباب بوجه اي بسبب وجود الاثر الذي يتحد مع ذي  
 الاثر قوله اي ان يوجد اثر آخر في سوي ذاتي حاصلة انه انما ادركت  
 ذاتي على تقدير وجوده ان الاثر مني في كونه ووجودي لي بواسطة الاثر الذي  
 مع ذي الاثر فاذا كان وجودي لي بواسطة يعني لا ادرك فلم خالم كيف  
 وجودي لا صاقية بل هو اثر في كونه اقوي من الالامات ففدا احتياج  
 الى اثر آخر في سوي ذاتي فالقول يجوز كون مناط العلم هو الاول والثاني  
 بعينه غاية البعد حاصلة اعلم ان غرض المحنث من نقل عبارة الشيخ  
 لا اثبات علمها مطلقا اعم من ان يكون حصولها او حضورها ومن نقل عبارة  
 اثبات علمها حضورها كما يفهم من الاثبات المنهية المذكورة فالمراد من قول  
 الشيخ وجودها لها بحسب غرض المحنث ان الاشياء لا ان يكون وجودها



استكمال انفسها بتحصيل العلوم اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها وان  
يكون وجودها بالغير اى يكون وجودها لان يحصل به العلم بالغير فالمفارقة  
وجودها فلهذا كاي يكون المفارقة ووجودها لاستكمال انفسها اعم  
ان يكون بنفس الصورة او غيرها تدرك فيهم من هذا ان التعقل هو وجود  
الشيء وحصوله للذات المجردة اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها  
فالمجردات لا كان وجودها بنفسها اى حضورها بنفسها بلا واسطة  
الغير اى الصورة يكون تعقلها ايضا بذاتها لا بالواسطة اذ التعقل عنها  
عن الحضور والوجود فتعقلها بالمعنى المصدري وهو عين وجودها  
ويكون تعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها المجردة لان الحاضر  
هو لذات لا صورتها وكذا العلم بمعنى ما به الانكشاف عنها وانما تفيض  
له لانه متحد مع الحاضر عند المدرك في الملكات كما مر فيا هو حالة قبول  
العلم بمعنى ما به الانكشاف فقولنا ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات  
المجردة حاصل الكلام الاول انقول من الشيخ وقوله فالمجردات هي حاصل  
الكلام الثاني واما تفسير الحق للكلام الشيخ فانطبق الحاصل على الكلامين



لان المفهوم منها ومن الحاصل ايضاً محضوري. وما ينبغي ان يعلم انه دفع  
 دخل مقدار تقرير الدخل ان قال المحشي سابقاً ان التعقل بالمعنى الحاضر  
 عند المدرك هو عين ذواتها المجردة وهذا الكلام يدل على ان الحاضر عند  
 المدرك الذي هو المعقول عين الذات المجردة التي هي العاقل مع  
 التقدير لا اعتباري بينهما من جهة الحقيقة موجودة اذا العاقل هو الهوية  
 المجردة التي يحضر عند الهوية مجردة والمعقول هو الهوية الحاضرة عند الحاضر  
 وحاصل الدفع انه ليس بينهما تغاير في المصادق لا حقيقة ولا اعتباراً  
 هذه الحقيقة ليست حقيقة تقيده موجبه للتكثير هي التي تتغير بتغير المصادق  
 فان كانت معتبرة في المعنون بان يكون دافعا في قوامه وحقيقته  
 فيوجب التغاير بالذات وان كانت في العنوان دون المعنون فتغاير  
 بالاعتبار لان مصادق العالم هو ذاته مع قطع النظر عن الحقيقة  
 كانت معتبرة في المعنون او العنوان وهي بنفسها حاضرة عند المعقول  
 لانه الحاضر عند المدرك فلان يكون ما هو العاقل هو بعينه المعقول من غير  
 تغاير صلا في المصادق والحقيقة المذكورة انما هي بعد تحقق المصادق







علم حصولي اذح العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع  
تلك الهيئة فان قلت العاقل هو الهوتية المجردة الحاضرة عند الهوتية  
مجردة والمعقول هو الهوتية الحاضرة عند الهوتية المجردة فيجب التباين بينهما  
لفروقة ولو بوجه قلت ههنا التباين بينهما ثابت بالضرورة لكنه  
يغزل عن ذلك المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو  
الهوتية المجردة من غير ان توجد معها هيئة تقيدها بوجه للتكثير اي ما يقال  
له العاقل آة هو بغيره ما يقوله المعقول والامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج  
والمعالج حيث يوجد في الاول هيئة القوة الفعلية وفي الثاني هيئة القوة  
الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة  
امر واحد ليس بينهما تباين ولو بالاعتبار نعم ليصح ان يقال ان تلك الهوتية  
المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصفها بعقلية مغايرة لها من حيث  
انها معقولة اي مع وصفها لمعقولة لكن كلاهما ليس في نفسه بتحقيقها  
يظهر ان اتحاد العلم والعلوم في الحضور مطلقا واتحادهما فيه ليس كاتحادهما  
في العلم الحصري حيث كان العلم فيه الهيئة من حيث انها مكتشفة مع التواضع



الذاتية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الطبيعة وما سبق اليها بعض  
الادبائهم ان العلم في العلم المحصول مجموع المعارض والمعرض والمعلوم المعروف  
فقط ليس بشي كما يكتف عنك عطاؤه وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتبهت عندنا  
ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات  
الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والافتقار  
وبه يظهر ان معنى غيبة صفات الواجب تعالى ان هناك اشيء محض  
ان الطبيعة في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدء الانكشاف علم  
ومن حيث انها مبدء الاثار قدرة هي الطبيعة المتأخرة عن اعتبار  
مفهوم العلم والقدرة لا الطبيعة المتقدمة عن صدقها حتى يثبت الكثرة  
بوجه ما بدأنا حصل لي في هذا المقام لعون الملك العلام انتهى  
قوله فيها وليست موجودة في الخارج لان الطبيعة امر اعتباري غير محقق  
فوجودها لا يكون الا فيه والطبيعة جزء للذات الطبيعية وعدم وجودها  
في الخارج يستلزم عدم وجود الكل فيه قوله فيها اخراج اي حين ثبت  
ان الذات الطبيعية امر اعتباري موجودة في الذهن لا يكون علمها الا



الذات في الذهن وانتزاع اليثية عنها وهو لا يحصل الا في الذهن فاما  
علم هذا المركب بحصول صورته في الذهن وهو علم حصولي قوله فيها والامر فيها  
فيه ليس كما في المعالج والمعالج حتى يثبت التغاير الاعتباري اه كما هو فيها  
ولا يتوهم ان المعالج هو النفس المعالج البدن وبينها تغاير ذاتي  
فكيف يصح القول بان التغاير بينها اعتباري باعتبار حثية القوة  
الفعلية والانعقالية لان المراد بالمعالج ما يعالج امراضه النفسية  
كالخمر وغيره وظاهر ان المعالج والمعالج امر واحد بالذات وهو نفس  
العل وعرض الحثية ان وصفه لعاقلية والمعقولية من الصفات النفسية  
التي مهداق حملها الذات الموصوف فيكون واجبة الثبوت لها كالوجود  
للواجب فلا يرد ان الانصاف بهما ممكن لهما والانصاف شيء عكس  
مستلزم بالاشتداد فللنفس اشتداد ان باحد هما صارت عاقلة وبالأخر  
صارت معقولة كما قلتم في المعالج والمعالج قوله فيها امر واحد والا لنزعم ان  
يكون علمها بانفسها بحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا يظهر ان الامر اليه  
قوله فالعقل والمعقول والعقل الخ وجه الظهور ببيان الدلائل المذكورة



في الحضور مطلقا واتحاد العاقل مع المعقول والعقل ليس مطلقا كما ترى  
في علمنا بصفاتنا قوله فيها واتحادهما الخ دفع لما توهم من انه اذا كان في  
العلم الحضور واتحاد بين العلم والمعلوم وقالوا في العلم الحصري ايضا كك  
في الفرق بينهما بان في الحضور واتحاد بحت وفي الحصري اتحاد مع تغاير  
اعتباري حيث كان العلم فيه آه قوله فيها ليس بشي لان العارض من  
مقولة الكيف والعروض قد يكون من مقولة اخرى فلا يكون العلم حقيقة  
بجمله لا تمنع التركيب الحقيقي بين المقولتين على اننا نفهم قطعا ان العلم  
فقط بدون انضمام العوارض اليه من ان لا نكتشف العلم هو من ان لا  
نكتشف قوله فيها وبهذا التحقيق اي لما ثبت ان علم الذات باعتبارية  
علم حصري ظهر ان ما الخ قوله فيها دون الاعم منها الخ لان الصفات ليست  
والاضافية عن الامور الاعتبارية فعلها لا يكون الا بحصول صورها في  
الذهن فيكون حصولها قوله فيها وبه يظهر اي بما ثبت ان علم الجرد  
مع كونها محتاجة في جميع حالاته الي الواجب تعالى كان تعلقات  
ذاتها من غير تغاير ظهر ان الواجب تعالى عن شوائب النقائص



بان يكون صفة العلم وكذا اجمع صفاته متحدة مع اتحادها محض لا حثية  
 لو كانت معتبرة في مصداق الصفات يكون الذات في تلك الصفات  
 محتاجة الى هذه الحثية المتغايرة للذات فيلزم الاستكمال بالغير واذا  
 كانت الصفات عنه تعالى فلا تكثر في ذاته اصلا لان الحثيات لا  
 اعتباريات متافرة عن تحقق الصفات التي هي عين الذات الالهية  
 لا يقال معارضة علي ان المقسم للتصور والتصديق العلم خصوصاً  
 بان التصديق هو ادراك وقوع النسبة وهو معنى من المعاني لمصداق  
 الاسترائية لا يكون وجودها الا في الذهن فهو من الصور الذهنية لا  
 الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري لا ي  
 والالزام اجتماع المثلين اى مجتمع فدان من نوع واحد واحد  
 لصورة الذهنية والثاني علمها بحيث يرتفع الامتياز بينها واتحادها  
 في المحل اى الذهن والزمان والماهية بناء على اتحاد العلم والعلوم  
 الحقيقة بل يلزم اجتماع الامثال لان علم الصورة الذهنية اذا كان  
 علماً حصولياً يكون علم علم الصورة ايضاً حصولياً لمطابق الترتيب من غير



فاجتمع في الدين ثلاث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلماها  
 وعلم علمها واجتماع المثليين او الامثال محال كما ينبغي فيكون التصديق من  
 اقام الحضور في علوم تعليم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا لزم تقسيم  
 الي المبين وهو بط قال جدي ورسا في كمال الحلبه والدين قدس  
 لاحداث يتوجه عليه بالنقض بان مقدما اليه بعد التسليم والاعراض عاينني  
 عليه استحالة اجتماع المثليين يلزم عدم علم الجزئي علي وجه جزئي فانه علي تقدير  
 حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثليين المستحيل انني اقول في الصانع  
 كلامه اثنين العوالم الفهم في قوله بعد التسليم اشارة الي انه لاحداث يمنع علي تقدير  
 كون علم الصورة الذهنية علي حصولها لزم اجتماع المثليين المستحيل لان الاتيان علي  
 بناء علي التغاير الاعتباري بينهما من جهة استعداد المحل اعني النفس المتلقن  
 بالبدن واجتماع المثليين المستحيل الذي هو باق في التمايز بينهما اصلا وفي قوله  
 والاعراض اشارة الي ان ما ينبغي عليه استحالة اجتماع المثليين من العلم  
 علي حكم الحس تقدير جوازه بل وان يكون السواد المحسوس واحد سوادا كثيرة  
 غير تام لاننا لا نجد ايات في عدم الاما او الغلط كسير ولكن تقول في بيان

يتبين ٢



استحالة اجتماع اثنين في زمان واحد لان  
 يكون وجود واحد منهما معا غير موجود الا في زمان قوام عرض واحد شخصي محليين في وقت واحد  
 عين الوجود اوست وقوله على ما هو التاميم فيلزم الاتيان بها بحسب الشخص مفيد على الثاني  
 لا يخلو اما ان يكون كلاهما معده وما او احدهما على كلا التقديرين لا اجتماع في هذا  
 خلف وتقرير قوله يلزم ان على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا بد ان  
 يحصل الجزئي بما هو جزئي مع العوارض الخارجية له في الذهن وبهذا الاجتماع  
 المتكامل المستحيل لا اجتماع الشخص للذاتي والخارجي اللذين هما متماثلان بحسب الحقيقة  
 في محل واحد في زمان واحد والقول بانها متمايزان من جهة اخرى مشتركة  
 لضع الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فان الدليل الذي اوردته على حصول  
 الاشياء بانفسها في الذهن جارية ايضا قوله علم حضوري والالزام اجتماع اثنين  
 المستحيل ولا يتوهم ان العلم بالحيث يكون علما حصوليا اذا كانت معتبرة في العوارض  
 دون المعنوي والعلم بالحيث انما يكون علما حصوليا اذا كانت الحاشية معتبرة في  
 في المعنوي فعلم حصولي لعدم المانحة المستحيل بين الصورة الكلية العقلية و  
 الصورة الشخصية الذهنية على تقدير كونها علما متعلقا بالنسبة من هذا القبيل



اما على تقدير كونه من لواحقه فلا يتوجب له المعارضة حتى يحتاج الى رفعها او على هذا  
 التقدير ليس التصديق قسما للمحمول بل هو الفصل الفرق فان وقوع النسبة من حيث  
 هو جزا اخر للقيسة ومن حيث الاكتناف بالعارض الذئبة تصديق فلا يتوهم ان  
 التصديق عند الاول هو وقوع النسبة وهو جزا اخر للقيسة فلم يكن بينهما فرق  
 كذا لا يتوهم انه ليس الفرق بين القيسة والتصديق عند الامام او القيسة عند  
 هي المفهوم المركب وهو التصديق لان المركب من الموضوع والمحمول والنسبة من حيث  
 هو قيسة ومن حيث انه مكتنف بالعارض الذئبة تصديق هذا في القيسة المعهولة  
 واما الفرق في القيسة المعلقة فمفاهيها اسم للادال او التصديق اسم للادول  
 ليس كما ينبغي في العاشية وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها  
 في الذهن ليست قيسة بل علم بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث  
 انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها مع تلك العاشية علم  
 حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك العاشية تصديق  
 فعلى تفسير القيسة يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال ان  
 المراد بالعاشية العاشية التعليمية دون التقيدية ثم في كلامه شيء آخر وهو ان



بالمفومات في قوله فهذه المفومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية  
 وهو الامر العقلي المركب منها وفي قوله والعلم بها تسمى تصديقا نفس تلك المفومات  
 المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم  
 المتعلق بتلك المفومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من  
 هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من علوم المتعددة لا علم واحد بسيط  
 انتهى قوله فيها ليست قضية بل علم لما اذا القضية عبارة عن نفس المفومات مع  
 النظر عن الحثية اي الحصول في الذهن الذي هو العلم لانه عبارة عنه فالمفومات  
 الحثية بهذه الحثية علم بالقضية لا القضية قوله فيها علم حضوري لان المفومات  
 في هذه المرتبة علم حضوري وعلم لا يكون الا حضوريا مع ان التصديق من اقام  
 العلم الحصولي قوله فيها فعيا تفسير يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق لان القضية  
 على تفسير عبارة عن المفومات الحثية التي هي مرتبة العلم والتصديق انهم علم  
 بنفس تلك المفومات فكيف الفرق بينهما قوله فيها اللهم الا ان لم حاصله ان هذه  
 الحثية حثية تعبدية وهي ان يكون علمه شيء ولا يكون داخله في الحثية فمعنى  
 عبارة السيد سندا ان هذه ليست قضية كونها حاصلة في الذهن فلا يلزم عدم الفرق



ووجه التبريق اننا نعلم ظاهرياً باننا نعلم قطعاً ان حصول هذه المفهومات في الذهن  
 ليست علة لكونها قضية كذا قيل فتأمل قوله فيها ثم في كلامه شيء آخر ان العلم ان غرضه  
 لقوله هذا تبين الخلل في عبارة السيد اذ الظن ان يعود المصير الذي في قوله والعلم بهما  
 المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي المفهومات العقلية لا اني نفساً هو  
 ولا نقول كما ظن ان المقصود من ان هذا الكلام الكلام على السيد سند باننا يعلم باننا  
 عدم الفرق بين التصديق والتفكير بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافاً لما يسمونه  
 ان عنده ليس الفرق بينهما بالعلم والمعلوم انتهى توضيح ما في حاشيته الحاشية ولكن  
 ان توجه الكلام السيد سند بحيث لا يتوجه على شيء بان الحصول والوجود مترادفان  
 الحصول الذي بهي والوجود الذي بهي اي مترادفان والوجود الذي بهي عند الحاشية عبارة  
 عن الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن القيام في الذهن فنعمل مراد السيد  
 راحة من قوله من حيث انها حاصلة في الذهن المفهومات مع قطع النظر عن القيام  
 في الذهن فلا يلزم ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية  
 بل علم بها لان المفهومات في هذه المرتبة ليست علماً بل معلوماً اذ العلم مرتبة القيام  
 ولا يلزم ان العلم بهما مع تلك الحاشية هو الذي والتصديق علم حصولي لان معلوم الحصول



هو القاييم في الذهن وفي تلك المرتبة اين ايقيايم وكذا لا يلزم من العلم بـ  
الامر المعقيا المركب علم واحد غير مركب لان تركيب العلم يستلزم تركيب العلم  
لا تاديهما وحقيقة الشيء لا يختلف بها وخارجا فاذا كان المعلوم ذا اجزاء فاعلم  
المتعلق بمجموع العلوم المتعلقة باجزاء وكلام من زعم ان العلم من مقولة <sup>الكيف</sup>  
التي لا ينقسم فحيث ان لا يكون مركبا ولا يكون منقسما الى اجزاء كلام فاصلا  
الانقسام المتسفي في الكيف الانقسام الى الاجزاء لا المقدراتية لا الانقسام  
الاجزاء الميتة كذا قيل ولا يتوهم ان تلك المفهومات في القضية ملاحظة  
واحد اتي فالعلم بها لا يكون الا واحدا لان الموضوع والمحل ملاحظان  
بالمطابقين والنسبة ملحوظة بينهما بالعرض الكيف ولو لم تخطت على واحد اتي يكون  
القضية امر مستقلا صلي لان يكلم عليها وبها وليس كذلك قوله تعالى  
العلم بمعنى حصول الصورة ليس علما حقيقيا فالمراد به الصورة الحاصلة ولا  
نقول في وجه التسامح ان العلم من مقولة الكيف والحصول من مقولة <sup>ضافته</sup> الافة  
فيكون المراد به الصورة الحاصلة في يتم ان الصورة الحاصلة ايضا ليست  
من مقولة الكيف بل هي تابعة للعلوم فان كان جوهر الكانت هي جوهر <sup>يكنها</sup> ايضا و



نعم ان الحالة الادراكية من مقولة الكيف والمراد منه هذا بيان الواقع  
ولا دخل له في الاعتراض اذ الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان المقصود  
حصول الصورة او الصورة الحاصلة وهي اعم الخ الظاهر ان هذا القول  
ليس اخلا تحت النقل لانه لم يظهر من كلامهم انهم عموما للصورة الحالة بل اورد  
المقدم من عند نفسه لئيم اعتراضه كذا قيل قلت حاصله ان الصورة الى  
من الشئ يستدعي المغايرة بالذات للشئ وفي المصوري اين المغايرة  
وكذا الحال في حصول الصورة وبما قرنا ان قوله وهي اعم آه ليس اخلا  
تحت النقل لا يرد ما قيل ان هذا الجواب ليس على ادب المناظرة لان  
الاسئلة ناقلة وعلى الناقل لا يتوجه المنع على اننا نقول ان المنع وان  
لم يتوجه على نفس النقل لانه يتوجه الى ما نقل اذ كان قولنا سدا فليقل  
هذا النقل عن فدان ثم يكون ان يقال ان ما نقل عن فدان ممنوع اذا  
كان فيه الفاو كما بين في موضعه قال عي قدوة المحققين المتأخرين الا  
قرب في الجواب على تقدير كون القول المذكور اخلا تحت النقل ان المراد  
بالصورة الحاصلة الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم فيستعمل القسمين



نفي الحضور من الجصولي بالمعنى الاخص المقابل ولا مشاحة فيه كما يقال  
 ان التصديق تصور اعني بالمعنى الاعم وليس تصوير اعني بالمعنى الاخص لا ينفج  
 وذلك لان في العلم الحضورى ومعلومه هو التفسير المتأخر عن صدقهما على ما  
 عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التفسير  
 المتقدم على المصدق كما لا يخفى على المتأمل كذا في الماشية قال المصنف  
 ان يكون حصول صورها ولا يتوهم ان دليل المصنف انما يدل على نفي الزوال لا على  
 حصول الصورة الذي هو المطلوب فلم يتم التقريب لان المصنف اثبت قوله  
 اذ حالة العلم الخ حصول ومن قوله الا في فيلزم انه ان الحصول هو الصورة في  
 اصل الدليل ان العلم بالاشياء الغائبة عنها لا بد ان يكون حصول صورها  
 فيها اذ حالة العلم لو لم يحصل ولم يزل امر في حال العلم والجهل سواء الزوال والظهور  
 كما بين فتعين حصول امر والا ما حصل عند العلم بالاشياء المعلومين غير انما حصل  
 عند العلم بالمعلوم الآخر والآن كان العلم باوجههما هو العلم بالآخر ويجب ان  
 يكون ذلك الامر مما يجري فيه المطابقة والله مطابقة اذ العلم يتصف بها  
 من هذا ان لكل معلوم امرا يجري فيه المطابقة والله مطابقة وما هو الا



الصورة المتأدية للعلوم في الحقيقة وهي المطلوب قوله في المطارحات  
التي وتام عبارتها بهذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فيها امر  
او لم يحصل وعلينا ان نفي فاما ان زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل  
فاسنوي حالنا قبل الادراك وبعده وهو صحيح وان زال عنا شيء فاما ان  
يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر وصفة غير الادراك وعلينا ان نفي  
ذلك الادراك وجوديا اذا لم نعني لا يكون انتفاء ما ليس بشيء انتفي  
اعترض عليه المحقق الدواني في شرح البياكل بان العلم على تقدير ان يكون  
زوال الادراك امر آخر لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضورا فيكون  
مستوقا لعدم الادراك ولا يلزم من كون ادراك حضورا زوال الادراك  
ان يكون الادراك الحضور في الشيء كذلك انتفي فانه مراد صاحب المطارحات  
بقوله ادراك امر آخر وصفة غير الادراك ادراك علم حصولي لمادة او  
صفة غير الادراك الحضور في الماديات سواء كانت على حضورها او غيرها  
حيث ان كون الادراك الحضور في الماديات داخل في الشق الاخير ولا يتوهم  
انه يجوز ان يكون الشيء الزايل على حضورها ولكن لا يكون من صفات



النفس هي لا يخلو اما ان يكون ادراكا حصوليا حادثا او صفة عيز  
 هذا الادراك فالتجوز المذكور بطر وعلي الثاني في شرح الهياكل  
 على تقدير ان يكون زوالا لا آخر غير الادراك لا يلزم ان يكون للنفس  
 صفات غير متناهية واما يلزم لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية  
 واما يلزم لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ثم لو لم فاما يلزم  
 ان يكون في قوتها صفات غير متناهية او غير واقفة فان قوة الشيء كقوة  
 قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل ثم لو لم فبطلان الثاني ممنوع اخ  
 لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة انتهى قال بعض المحققين  
 والاولي في الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخرة  
 في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان على ان في هذا الطريق وقافي  
 لا يخفى وقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخرة في الدليل السابق كتمل ان يكون  
 معناها ان العدم ليس انتقار ليس شيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود  
 وذلك بين لا بسند فيه مقدم العدم واللاعلى ونحوهما وان كان انتقار  
 ما ليس بشيء لكنه يستلزم بشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق



بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس ظاهرا بطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي  
اخرعها لانفي بالمقصد لا يبدل على الايجاب الجزئي ابي وجوده بعض  
الادراكات والمقصد الايجاب الحلي ابي وجوده جميعها اللهم الا ان ثبت  
توافق الادراكات في الوجود بینه انتهى قوله فيها ان المقدمة الاخرى آه  
اي قوله ان الامر العمدي لا يكون انتفاء ما ليس بشئ ممنوع الا ترى ان  
ينبغي بالقي فيقال عدم الاعني مع ان الاعني عمدي فانه عدم البصر قوله فيها قائل  
منها انما قال صاحب المطارحات لا يحصل به ما هو مقصوده من الادراك  
وجودي محض لان تعلق عدم بعدم انما يمنع في السلب بحيث في الثابت  
فلم لا يجوز ان يكون الادراك سلبا ثابتا بخلاف طريقة المتحقق حيث يفهم منها  
هو مقصوده وهو انها كادراكات ابي وجودي محض قيل ان مقصود صاحب  
المطارحات انتفاء السلب البسيط وبه يتم دليله فحاصل مقاله ان الادراك  
لا يكون سلبا محضا فانه لو كان كذلك فلا يخلو ان المطلوب فيه ما ادراك او  
صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان تكون ذلك الادراك اثر او بوجوب  
اي امر ثابتا سواء كان لم يكن السلب خبرا عن مفهومه او كان ولكن يكون



نحو من الثبوت كما في المعدولات اذا انتفاء المحض اعني السلب  
 لا يتعلق به الانتفاء ومبناه على طريقة المحقق في صورة لنقيض المدعي  
 امر استحالته بنية وهي وجود الغير المتباين بخلاف طريقة صاحب المطالبات  
 فان استحالته تعلق العدم بالعدم ليست بنية بل تحتاج الي دليل ودعوى<sup>الله</sup> بنية  
 كيف يلزمها الظاهر وبها ان دليل صاحب المطالبات غير مطابق بمدهاه وهو  
 وجودية الادراك الذي فرض وجودية لانه انما يلزم وجودية الادراك الذي  
 قبل هذا الادراك واما دليل بعض المحققين فمطابق بمدهاه قوله وفيها يكمل ان  
 ان يكون حاصله ان المقدمه الاخيره ليس معناها ما هو المتبادر من ان  
 العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشي ليرد عليه المنع المذكور بل معناها ان العدم  
 لا يكون انتفاء ما ليس بشي عا وجه لا يستلزم الوجود وعدم الاعني وان كان  
 انتفاء ما ليس بشي لكنه مستلزم للوجود وهو البصر واما فليس كذلك لانه  
 لو كان انتفاء الانتفاء مستلزما للوجود فهو اما الادراك الطولي فثبت  
 المدعي من كون الادراك الطولي وجوديا او صفة غير الادراك الطولي<sup>طال</sup>  
 قال الي اشق الثاني وقد كان الكلام في الاول قوله فيها مع انه قد اشهر

المطالبات



اعلم ان لهذا القول وان لم يكن فائدة في المقصود يمكن اثبات به المقدمه  
الممنوعه فنفى الفأيه في ذكره غير صحيح كذا قيل ولا يدعي القائلين لهذا القول  
والجعل البسيط الذي انزه نفس تقرر الذات ان قيل جعل الجاعل لم يكن بمته  
فقد تعلق السب فيها لا بلا حظه الثبوت فلم يصح حصر تعلقه بالثبوت لان لم  
من الثبوت الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس تقرر الماهية او غير  
قبل عليه انه لو صح تعلق السب بالماهيات الاخر مع قطع النظر عن الثبوت  
فتعلقه بماهية السب كذا يكون بدون ملاحظة الثبوت فلم يصح تعلق السب  
بماهية السب من حيث هي فلم يتعلق بالماهيات الاخر بهذه الماهية وبما  
انه لا فرق بين ماهية السب والماهيات الاخر في حانه عدم ملاحظة الثبوت  
فتأمل قوله فيما ذكر لا يخفى الخ اعلم ان حاصل كلام صاحب المطارحات ان العلم  
الخصوي الحادث للنفس لو كان بزوال شيء عنها فاما ان يكون الشيء الزايل  
الادراك الخصوي او صفة غير الادراك الخصوي وعلى الاول فلا بد ان يكون  
امرا وجوديا او امرا العددي لا يكون انتفاء ما ليس شيء اما على تقدير كون  
العلم عبارة عن الزايل فطم واما على تقدير كون العبارة عن الزوال فلا بد



لكل علم عبارة صالح لان يحصل العلم بزواله اذ خصوصيته علم دون علم في كونه زائلا  
 بلغاه فلا يرد او رد انه لو كانت المقدمة المنعقدة بطلت بتاويل ذكر الحاشية  
 من ان العلم لا يكون انتفاك ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود لازم  
 وجودية جميع الادراكات لانه اذا اعلق الزوال بزوال الترابي ووجودية  
 وجودية الترابي اللاتي لان العدمي لا يكون انتفاك ما ليس بشيء على وجه  
 لا يستلزم الوجود بل يستلزم وهو الترابي الوجودي ولا يرد ايضا ما اورد  
 بعض المحققين وتبعه بعض الافاضل بانه لو ثبت تبوير صاحب المطارحات  
 ايضا وجودية الادراكات كلها لان دليله انما يدل على كون السالحي  
 لا الادراك الذي هو الان اذ لكل علم صالح لان يحصل العلم بزواله فلا درك  
 الذي هو الان ايضا صالح للزوال فلا جرم ان يكون وجوديا فثبت من كلام  
 صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات بخلاف كلام بعض المحققين  
 حيث ثبت منه وجودية الادراك الذي هو في مرتبة الانتفاء لا وجودية  
 جميع الادراكات قوله اللهم فيها وجه التمرض ظاهر اذ ما دل دليل على توافق  
 الادراكات في الحقيقة فالاولي في هذا الشئ ان يقال فيلزم انتفاك



آة وهو مخرج لانا نعلم قطعاً ان المعلوم اب بقية باقية مع العلوم اللاهوتية  
 قال بعض المحققين بقي الكلام في اللزوم وهو غير لازم اذ لا يلزم من كون  
 الادراك<sup>ن</sup> والا لا ادراك ان لا يوجد الادراك الباقى مطلقاً ورا<sup>ن</sup>  
 بل لا يجتمع مع اللاهوت ما كان مرفوعاً فمبني ان يجتمع مع اللاهوت الادراك<sup>ن</sup>  
 اب بقية التي لم يتعلق بها الرفع مطلقاً فلا يكون اللاهوت رافعا لها انظر  
 فلا استحالته في اجتماعها مع انتهي اورد عليه بما مراد المحن<sup>ن</sup> انه يلزم انتفاء  
 جميع الادراكات اب بقية المنفصلة مع الادراكات اللاهوتية في سلك  
 سلك واحدة عند تحقق هذه الادراك كما يدل عليه سوق هذه الكلام  
 فمحطه اللزوم غائبة الظهور لان الادراك اللاهوتى انتفاء بل جمع هذه  
 الادراكات بالذات او بالواسطة فيلزم عند تحققه انتفاء انتهي اللهم  
 الا ان يقال ان كلام المحقق يحقق للمقام لا اعتراض على المحن<sup>ن</sup> حتى يرد  
 ما اوردوه وانا قال المحن<sup>ن</sup> فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمل كلام بعض  
 المحققين على المعنى الصحيح وهو ما نهد المعنى فاما حاصل ان النفس ادراكات غير  
 متناهية من حيث الانتفاء والضرورة يشهد بخلافه اذ المعنى الذي سألني



من المحش في قوله ويمكن ان يجاب فلا يلزم الخ لان العدم لا ذن بعينه  
لا در اك قوله صفة والصفة لا يكون الا ما فيه بثبوت كما لا يخفى  
واللازم على تقدير الخ لان النفي اذا تعلق بالمقيد يرجع الي القيد كما تقرر  
في موضعه وبها المقيد لا تنفاد ان ثبت فيرجع النفي الي القيد وهو الثبوت  
بقبي انتفاء محضاً قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والارفين  
سره انت خبر بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجوداً يكون علماً  
ثابتاً والسبب في هذه الصورة يصدق معدولة وقد فرض وجود الموصوف  
فان الكلام عند تحقق الادراك الاخر ولا شك ان الموصوف هو  
المذكور موجود فلما اعترف بالعدم المحض تحقق العدم الثابت فلما  
الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق ومثل  
هذا يرد على المحشي فيما سيجي عن قريب قوله قد عرفت انتهى كلامه  
المتين ويلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب وهو مح  
اما على تقدير حدوث النفس فظاهر واما على تقدير قدمها فلو جرد العقل  
البيولاني وفي هذه المرتبة لا يحصل العلم الحسولي للنفس وان انكر حدوث



النفس ومرتبة العقل ليسوا في فلا تهم الجواب في ليس لعدم اللائق  
 المتأخر آتج حاصله ان الادراكات حصولي الحادث لو كان زوال ادراك  
 حصولي حادث لازم ادراكات غير متناهية علي وجه التعاقب في زوال الشيء  
 ليس لعدم اللائق المتأخر عن تحققه لان عدم السابق لقدمه لا يتصور  
 كونه حادثا فاندفع ما يتوهم انه ان اراد بقوله اذ زوال الشيء الخ  
 الانتفاء فلا نسلم انه لا يكون الا بعد تحققه بل ازان يوجد الانتفاء في ضمن  
 عدم السابق وان اراد انتفاء الشيء بعد وجوده فمسل لكن الادراك  
 لو كان انتفاء لا يجرب ان يكون عدما لا حقا بل ازان يكون عدما سابقا  
 التخصيص بعدم الطاري يبدل حصر الاحتمالات في الدليل لجواز ان يكون  
 الادراك عينا تقدير الزوال عدما سابقا فثبت المقصود وهو كون  
 الادراك امرا وجوديا فلا ادراك الذي يعقبه ضمير الفاعل يرجع  
 اما الي الانتفاء او الي الادراك المذكور او لا وضعا لمفعول يرجع الي  
 الموصول الي غيره لئلا يلزم خلوا الصلته عن ضمير الموصول وعلينا <sup>التقدير</sup> كلامنا  
 الضمير الذي في قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع الي الادراك المذكور او لا



انتفاء

وقوله الذي كان صفة للادراك السابق واما ما عليه بقوله هذا الادراك  
 ادراك زيد انتفاء انتفاء ادراك كبريت كان انتفاء ادراك عمرو سابق عليه  
 كان ادراك زيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو سابق عليه بمبرهن الذي كان  
 ادراك كبريت انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء  
 ادراك زيد تحقق ادراك عمرو الذي كان منتفيا فتحقق الادراك المتحقق  
 ههنا ويحصل ان يرجع الضمير الاول في قوله يعقبه ايا الموصول وضيمه الثاني  
 يرجع ايا الادراك المذكور او لا وارجع يعود الضمير الذي فيه قوله كان انتفاء  
 ايا الادراك الذي في قوله فالادراك الملح واما ما عليه بقوله هذا الادراك  
 الادراك المذكور او لا فافاضل انه ان كان ادراك كبريت انتفاء ادراك  
 عمرو فالادراك الذي يعقب ادراك كبريت هو ادراك زيد مشدود ان كان  
 انتفاء الادراك السابق عليه وهو ادراك كبريت انتفاء انتفاء انتفاء  
 ادراك عمرو سابق عليه بمبرهن الذي كان ادراك كبريت انتفاء انتفاء  
 انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء  
 الانتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء  
 في قوله كل ادراك في حاشيته حاصل ما ذكره انه يلزم عليه انتفاء انتفاء



تحقق الادراك المستفيضة اعني الادراكات التي لا تنتفت اولادها  
اذا هو اعادة المعدومات بهوياتها ويفهم منه ايضا انه عليها التقدير  
اذا لم يتحقق تلك الادراكات ادراكات اخرى لم ينضم انقضاءها بان يتحقق  
ما هو منتف فينتفي ما هو متحقق ثم اذا لم يتحقق تلك الادراكات ادراكات  
اخر لم ينضم انقضاءها لك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وايرادنا  
على ما ينهيه انما يتوجه عليه انني قوله فيها ومدار كلامه آه كما يفهم من قوله  
انتفاء انتفاء الشيء تسليم تحقق الشيء قوله فيها وايرادنا على  
ما ينهيه آه اذ حاصل الايراد منع استلزام انتفاء انتفاء الشيء  
لتحققه قوله اقول قد عرفت حاصله ان الادراك امر ثبوتي كما عرفت  
في قوله لانا نقول الخ فيكون ادراك زيد عبارة عن الانتفاء للـ  
انتفاء الثابت لعمومه في قوة السالبة المعدومة المحمول الاعلى  
السالبة البسيطة والموجبة المحصلة فلا يتسلم ادراك غير الـ  
هو في قوة الموجبة المحصلة لان نفي الانتفاء الثابت لعمومه  
على وجهين الاول ان يكون نفيا للثبوت الثاني ان



يكون نفي الانتفاء اثبات من قبل الاول دون الثاني حتى يستلزم  
التحقق ويبره ما انت رايه جدي واستاذ استاذي كمال الملة <sup>الدين</sup> وي  
قد من سره سابقا بقوله ومثل هذا ابرؤة تقريره ان السالبة المعدولة  
المحلول والموجبة المحصلة خروج متلازمان عند وجود الموضوع الذي هو <sup>النفوس</sup>  
فكذلك انما في قولها فانقضاء اثبات يستلزم التحقيق بلا مرتبة ومنع التلزام  
بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة خروج عن الفطرة الانسية  
كيف ولم يكن مفارقة السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة الا عند  
عدم الموضوع واذا كان الموضوع موجودا وهو النفس متفانيا المحلول  
متحقق اثباته فالموضوع واذا كان الموضوع موجودا وهو النفس متفانيا  
المحلول متحقق اثباته فالموضوع لو كان في نفس الامر بحيث لا يصح انتزاع  
هذا السلب للمحل فيصح انتزاع سلوبه وان كارهه مطابقة بحته  
كذا قيل ولا يتوهم ان النفس لم يثبت بموضوع الزوال وانما موضوعه  
الشيء الزايل لان الزوال وان كان منسوباً الى الشيء لذاته  
لكنه منسوب الى المحل ايضاً من قبل وصف الشيء بحال متعلقه فلا دورا



اذا كان عبارة عن زوال الادراك لا يعبر اذراكته الا من حيث  
ان الزوال المأخوذ فيه منسوب الي الذهن بمعنى انه سالب للادراك  
الاول فتأمل ثم اقول هذا دليل اوردته المحن في ربح من عند نفسه على ان  
الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك زائدا او مساويا لان  
العلم عبارة عن زوال العلم فان كانت العلوم اللاحقة مقابلة بجمع  
العلوم السابقة كانت متوحدتين وان كانت مقابلة لبعض العلوم  
السابقة كانت العلوم السابقة زائدة على اللاحقة بحيث لا يكون  
الباق مقابله حتي يرتفع فلا يكون كل ادراك انتفاء السابفة  
بصف يدل على خلافه الخ المراد من زيادة العلوم الموجودة في زمان  
الكلية وهذا بداهي ولو كان الادراك زوالا للادراك السابق  
لما كان العلوم الموجودة في هذا الزمان زائدة على العلوم السابقة  
فلا بد ان اريد تنزيها زيادة العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة  
واللاحقة فهذا لا ينافي في تساوي اللاحقة والسابقة ضرورة  
ان مجموعهما ازيد على السابقة وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة



35  
فهذا المنفوع واية قال بدي وراستا وراستا ذي كمال في المنة و  
قدس سره الاصفى لك ان يقول تحقق الماود الكايت بارز له في الما  
هي في قوة النفس ضروري وكم يجب تلك على هذه اما على المبع  
او على التعاقب كما مر فدا في عليك انه لا يلزم وجوداتها فوجد ما هنا  
طريق الجمع حتى يلزم اجتماع المقضيين نعم تحقق الملل ضروري في علم  
كل بعد حدوث الما حتى لازم فكيف الجمع انتهى ولا يخفى ما فيه فان  
مقصود المخبية في هذا الجزاء الدليل على تقدير صحة المقدمة ذكر صاحب  
المطارحات في الشق الثاني من انه يلزم وجود امور غير متناهية  
في النفس بانه يلزم اذن على الشق الاول استحالة ان يكون  
وهي لزوم اجتماع المقضيين واما منع تلك المقدمة في الجمع  
عن مقصوده لانه المنع الذي سوروه المخبية في نفسه على تلك  
المقدمة واصل دفع ما يتوهمه من ان صاحب الرسالة  
لم يرد الشئ الزايل بانه ادراك او غيره كما فعله هذا المطارحات  
بان الاور الغيا المتناهية لازمة على كل تقدير فاما الجائبة الى القبول



ولا يقال فلم ذاك انما لتطويل صاحب المطارحات لانا نقول فيه زيادة  
زايدة وهو ابطال احد الترددين وذلك الخ دفع توهم توهم  
من ان اتحاد الزايل لا يوجب اتحاد الزوال الذي هو العلم  
او يجوز ان يكون بشئ واحد وان يكون باحد علم زائد  
بالآخرة علم بكبر بان الزايل الواحد لا يكون له الازوال واحد  
فمنه انه لو كان للشئ الواحد زوالان فاما على سبيل القيمة  
او على سبيل التعاقب والاول بين البطلان لان الزوال  
معنى مصدرى تعدده اما بتعدد المنسوب اليه او الزمان وما  
هنا واحد فالزوال ايضا واحد على الثاني فاما ان يتخلل الوجود  
بينها فلا على الاول يلزم اعادة المعدوم على الثاني يلزم عدم  
ما ليس بشئ محض وان توهم ان لا يحتاج الى المقدمة  
المذكورة انما يكون اذا كان العلم عبارة عن الزوال او ما  
اذا كان عبارة عن الزايل فلا يحتاج اليها لانه اذا كان الزايل  
واحد اتحد العلم قطعا بحاجب بانه يجوز ان يعرض للزايل الواحد



زوالان يكون باجمعهما علم زيد وباللهما بحسبها مختلف لعلمان لان  
 المعارض قد يختلف باختلاف المعارض فلا يلزم عندنا ان الزايل انما  
 العلمين فالاحتياج الى المقيدة المذكورة على هذا التقدير انهم فروا  
 والى السؤال والطوابير انما هي في منتهى بقوله ولا يقوم  
 هذا البيان مخفوق بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه  
 في صورة كونه نفس الزايل اذ على هذا التقدير اذا يقال للزايل  
 الواحد زوالان والعلم بذكر هو الزايل بزوال والعلم بذكر  
 هو الزايل بزوال والعلم بذكر الزايل بزوال اخر  
 وايضا العلم بهذا النحو حاصله انما هو ان النفس متوجه الى  
 الشئيين في ان واحد فالزايل ان كان واحدا كان علم متما  
 وعلم متوخر فلابد من ان تكون له زوالان ولا استوي حال العلم  
 وما قبله لان في حاله علم الاخر لم يرد شئ على ما كان قبل فالزوال  
 الثاني ان تعلق بعد الوجود الثاني للزايل يلزم اعادة العلم  
 وان تعلق حالة الزوال الاول يلزم كون الشئ معدا بعد



بحيث يكون العدم الثاني في غير العدم الاول هذا على تقدير قراءة  
اول فاصلة في قوله او اعدامه غير الاعداد الاول واذا قرأوا  
التعليقية فاحصل الدليل انه لو كان الزايل عند العلم بهذا عين الزايل  
عند العلم بذلك لنرم إعادة الوجود اذ لا بد للعلم بهذا من زوال  
غير الزوال عند العلم بذلك لنرم إعادة الوجود اذ لا بد للعلم بهذا  
عين الزايل عند العلم ولا يستوي حال العلم وما قبله وتجويز معية  
العلمين بطرما اشهر فلا بد من ان يكون الزايل معدوما ثم  
موجودا ثم معدوما وهاهنا هذا لا ما اذ عيناه وفيه ان الثاني  
بالمقدمة الممهدة المشهورة انما هو بطلان المجامع حدوثا  
لالتقار فيموز ان يكون الامر الواحد بحسب الحدوث علمائيه  
وبحسب التقار علمائيه آخر وكيمعان حالته البقاء فلا يلزم  
تخلل الوجود قيل في دفعه ان الزوال الواحد للعلمين يكفي  
ولا يستوي حال العلمين فلا بد من الزوالين ورحم تخلل  
الوجود ضروري والا يلزم ان يكون الزوال الثاني عدم



كما ليس بشيء محض وادوات التمثل لزوم إعادة المعلوم بلا ريب فتأمل  
 لما استشهد به الكلام يشعربانه ليس عليه برهان قاطع بل البرهان  
 يدل على خلافه فان الحكم في القضية انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرف  
 ففي ان ملاحظة النسبة قد توجه الذهن الي طرفها معا ولا يخفى  
 ما فيه فان الكلام في الحكم لا يختار في التفصيلي وطرفا القضية انما  
 يلاحظان حال الحكم اجمالا لا تفصيلا وادعي بعض المحققين ضرورة  
 في ان النفس لا يعلم الشئين في ان واحد على سبيل الاختصاص  
 والتفصيل فتأمل إعادة المعلوم قال كمال الله والدين قدس سره  
 انما جبر بانته اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرد عليه  
 العدم فلان الصادق اول قولنا زيدا ليس بلا معدوم فيها  
 اعدام ثلثة الماول مستفاد من كلمة ليس هو انتفاء للعدم  
 اثباتي المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث الذي  
 كان متحققا قبل الوجود كان امرا معينا شخضا لا محالة فيلزم عند  
 الكعدم في هذه الصورة إعادة المعلوم بعينه لما هو جوابكم فهو جوابنا



وان اعتذر بان اعادة المعلوم في صورته الوجودية هي لازم  
الاعادة المعلوم فجاوبه ان الادراك اذا كان انتقاد ادراك آخر  
سابق عليه انما يستلزم اعادة المعلوم دون الوجود وان اعتذر  
العدم الطاربي غير العدم السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثل هذا  
اعادة الادراك السابق فان المعاديس هو الاول بعينه لا  
ختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى احيى ادراكنا غير واقف بمعنى السرور  
بالامور الغير المتناهية التي في قول الملم بحسب ما في قوسنا ادراكهم  
الغير المتناهية ما يكون غير متناهية بالفعل فانها لا غير ممكن في  
النفوس بل بمعنى لا توقف قد يمنع آه هذه مكابرة محقة لا  
المنكرين بشرية في التناهي الآخرة انما ينكرون الشرقي في العلم  
بالله تعالى ونظائره التي تعد من كمال الولاية ولا ينكرون العلم  
مطلقا فانهم ايضا قائلون باحد اى اصحاب الحقبة الذات اوصى  
النار الالام وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل  
قال صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق في دفعه <sup>ان</sup> هذا



نقول القائل ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على  
 نهج البديل ففي كل ان يمكن ان يتحقق كل ادراك من الامور الكات  
 الغير المتناهية على سبيل البديل فيجب ان يتحقق المزايا  
 في هذا ان يصح الامكان في تحقيق الزدالات بدلا والقول بان  
 كمال يمكن بدل ادراك ادراك آخر لك يمكن بدل هذا الزايل زائلا  
 آخر وهو يعني فلا يلزم اجتماع الزايلات في ذلك لان فاسد لان  
 امكن الادراك موقوف على وجود الزايل قبله بالفعل لانه  
 يوجد فرضا وقوع الادراك لزوم وجود الادراك بدون الزايل  
 وهو خلف ولما كان للنفس بالفعل قوة ادراك امور غير متناهية  
 فلا بد من ان يكون لامكان كل ادراك زائلا على حدة بالفعل  
 فامكان الزايل بدلا لا يكفي ثم القول بان في مكان امر واحد في  
 كل زمان بين اثنين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزدالات  
 غير متناهية ممكنة على وجه البديهة في ان بعد ذلك الزمان  
 انشد الفاء لانه قد سبق ان الزايل الواحد لا يفيض له زوالا



فمنعنا عن الزوالاات الغير المتناهية <sup>الاول</sup> ويمكن دفع المنع  
ايضا من قول الصدر الشيرازي بان في قوة النفس قوة ادراكا  
غير متناهية على سبيل البدلية في ان واحد فيجب ان يكون  
بحسبها امور غير متناهية ففعل بالفعل اعلم ان الخ في الحاشية  
المقصود دفع ما يراي ورود من ان الاعداد على تقدير كونها غير  
متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكا لها غير متناهية لك انهي لو  
الورود ان تخصيص المص يكون ما في قوتها ادراكه من الامور الغير  
المتناهية بمعنى لا تقف عند حد كما علمت فاسد فان ادراك الامور  
الغير المتناهية يمكن بالفعل ايضا على تقدير كون الاعداد غير متناهية  
بالفعل والدفع ان ادراك الاعداد على كل تقدير بمعنى لا تقف  
لا بالفعل وقيل في توجيه الورود ان العلم سواء كان عبارة  
عن زوال امر او لا لا يحيط عن لزوم الامور الغير المتناهية  
لفعل ففعل اذا الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يكون ادراكا لها  
ايضا غير متناهية لان العلم يكون على حسب العلوم ومن شرط القياس



الاستثنائي ان يكون الثاني لازما للمقدم بخصوصه لا لتقييده انما  
 حتى ينتج رفع الثاني رفع المقدم فانتاج الدليل الذي اوردته علي  
 بسبب القياس الاستثنائي في خير المنع بمعنى لا تقضي في الحاشية  
 اما علي الاول فخطا هربا اما علي الثاني في فعل تقدير حدوث النفس انما  
 ظاهرا وعلي تقدير قدمها في تقرير موضوع من وجود العقل الثاني  
 انتهى قوله فيها اما علي الاول فخطا قيل لا فرق بين الاول والثاني  
 بالظهور وعدمه لانه علي الاول محتمل ان يكون النفس قد بيا وحصل العلم  
 بجميع الاعداد من الازل الي هذا الان فيكون واقفا عند حد في  
 جانب الاستقبال فلاولي اسقاط حديث الظهور واثبات الميظ  
 بالدليل علي كل التقديرين فعدم تناهيا بالمعني الاول اذا تراءى  
 الامور الغير المتناهية يكون في ازمته غير متناهية لافي زمان  
 واحد حتي يلزم عدم تناهيا بالمعني الثاني فعدم تناهيا بالمعني الثاني  
 فان قلت كون الاعداد من الامور الغير الموجودة لا يوجد بل يكون  
 عدم تناهيا بالمعني الثاني لعدم اختصاص التعاقب بالامور الاثرية



فلم لا يجوز ان يكون عدم تناهيا بالمعنى الاول قلبي ان المراد من الموجود  
الموجوده بالفعل مع لا يكون عدم تناهيا الا بالمعنى الثاني وانما تترك الحال  
كون الاعداد من الامور الغيبية المتعاقبة المتوالت بينها وبين الامور  
الاعتبارية كذا قيل والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم  
مطابقة الخصال للمثل له انتهى حاصله ان قوله والاعداد مثال للامور الغير  
المتناهية والمراد من عدم تناهيا هو كونها موجودة بالفعل او الاستحالة  
انما يكون فيها مع ان الاعداد من الامور الانشائية فعدم تناهيا بالمعنى  
الاول اي معنى لا تقف الانطباق والقول بانه مثال لمطلق الانتهاي بعيد  
قوله لان العدد من الامور الخ لا بد من بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع و  
اثبات كون الاعداد منه يوضح المقصود فيكشف اطرام فاعلم ان الكلي المتكرر  
بالنوع كلي اذا وجد فرد منه كان ذلك الفرد منصفاً به مرتين مرة بالمواطة  
على انه عين حقيقة ومرة بالاشتقاق على ان حصه عارضة له كالوجود فانه  
لو وجد فرد منه لكان ذلك الفرد منصفاً به مرة بالمواطة فيقال وجوده  
وجود ومرة بالاشتقاق على تقدير اخذ الوجود مع الاضافة الى ذلك الفرد



التي نعرضه لنفسه فيقال وجود زيد ووجود وجود زيدان في الوجود  
 وجود زيد اضافة الوجود الى وجود زيد معتبرة فلا يكون عين  
 حقيقة وجود زيد الذي ليس فيه هذه الاضافة ليكون محله عليه با  
 لمواظبات بل خارجا عنها وعارضا لها فلا جرم ان يكون محله عليه با  
 لا اشتقاق بقى اثبات كون الاعداد من الكميات المتكررة  
 بالنوع فاثبت المحشي في حاشيته الحاشية بقوله حيث قال العشرة  
 منها يصدق على انفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات  
 انتهى ينبغي ان يعلم ان للعشرة افراد عشرة رجال وعشرة امهات  
 اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده لك يصدق على الكثير  
 من افراده فيصدق العشرة عليها مرتين مرة بالمواظبات اذا  
 اخذت من حيث هي بدون الاضافة فيقال عشرة رجال  
 عشرة وكذا عشرات رجال عشرة ولم يتعوض المحشي بهذا لعل  
 للظهور مرة بلا اشتقاق اي بواسطة ذوا اذا اخذت من  
 حيث الاضافة الى الفرد فيقال عشرة رجال وعشرة عشرات



رجال وكذا عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال لكن انما  
 في الاول باعتبار الاعداد فغناه عشرة رجال ذو عشرة اعداد عشرة  
 رجال وفي الثاني باعتبار العشرات فغناه عشرات رجال ذو عشرة  
 التي هي من عشرات رجال في اصل عبارة حاشيته الحاشية ان  
 يصدق بالاشتقاق على نفسها اذا وجدت في افرادها التي هي  
 رجال وعشرات رجال مثلاً فيقال في الاول عشرة رجال ذو عشرة  
 عشرة رجال وفي الثاني عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال  
 في بعض النسخ وقع موضع عشرة عشرات عشرات عشرة  
 فاذن يقر عبارة حاشيته الحاشية بالرفع على المنه آ واطبر لا  
 ضافته كما في النسخة الاولى وعلى هذا ذكر شق المثل المواعظ  
 دون الاشتقاق في هذا ما حصل لي في حل مطلب حاشيته الحاشية  
 لعلك لم تجده من غيرنا فخصه الدليل ان العدد من الكلمات المتكررة  
 بالنوع وكلما يكون لك فهو امر اعتباري فالعدد امر اعتباري اما  
 الصغرى فقد ثبت من الحاشية المنية المذكورة واما الكبرى



٤١  
قلنا في الحاشية الاخرى وعبارة هذه ضابطة ذكر صاحب التلويحات هو ان  
كلما تكرر نوعه اي يكون اي فرض منه موصوفاً بذلك النوع فيكون مفهومه  
تمام حقيقة محموله على المواطات وتارة وصفاً عارضاً له محمولاً عليه بالاستشراق فيلزم  
ان يكون امراً اعتبارياً لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدث  
والبقا وهو الموصوفية واللزوم والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان  
الامكان مثلاً لو كان موجوداً لكان يمكنه وينقل الكلام الى اطلاقه فيلزم التسلسل  
في الامور الموجودة انتهى قوله فيها وتارة وصفاً عارضاً له اي بعد اضافته الى ذلك  
الفرد حتى يصير خارجاً عنه عارضاً له والتوهم يلزم كون الشيء الواحد ذاتياً  
وعرضياً فانه لا يمكنه باعتبارين مختلفين في الذاتية باعتبار اخذه من حيث هو  
العرضية باعتبار اضافته الى ذلك الفرد قوله فيها لكان يمكن حاصله انه لو كان  
الامكان موجوداً في الخارج لكان موصوفاً بالامكان لكونه مما تكرر نوعه فيصير  
الامكان ممكنه لانه لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وينقل الكلام الى  
امكان هذا الممكن الا غير انه على هذا يصير موجوداً في الخارج فيتصف بالامكان وهذا  
يلزم اليه في الامور الموجودة في الخارج ليست اقول من الوحدات اما



اور حد هذا الكلام بناء على التحقيق الذي ثبت عنده من ان العدد مركب من اعداد  
 دون الوحدات وما اورده ليدل على ان اعتبارية العدد متوقف على تركبه  
 الاحاد دون الوحدات فهي نتيجة عليه ان الاعتبارية ليست متوقفة على تقدير  
 تركبه من الاحاد اذ الاعتبارية يحصل على تقدير تركبه من الوحدات ايضا لان  
 الوحدة امر اعتباري واعتبارية البرهان ينزله اعتبارية الكل من ظاهر اعتبارها  
 كما سيأتي في قول بعض المحققين فدخل الوحدات في العدد هو بغيره فدخل الاعداد  
 فيه والعدد يحمل على المعدادات التي لا تامة معها في الوجود كاتحاد المشتق  
 مع الموصوف فان قلت المعدادات قد يكون من غير متوالة الكم والعدد منها فكيف  
 يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر لا هما متباينان والمتباينان لا يصدقان على  
 واحد قلت التباين بين المقولتين لا ينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق  
 عليه الآخر بالذات والواحدات في الحاشية سواء اعتبر الجزء الصوري  
 فيها اولى انتهى حفع سوال مقدر تقدير سوال ان الواحدات الصرفية وان لم  
 يكن حملها على المعدادات بالواحدات صحيحا لكن لم لا يجوز ان يكون حمل الوا  
 حداث عليها من حيث اعتبار الجزء الصوري فيها اخطا ام الكل قد تغاير الحكم



وتقرير الدفع ان الواحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اذ لا غير محولة على  
 العدودات بالواطات لعدم اتحادها مع العدودات كاتحاد المشتق مع  
 موصوفه بخلاف الاتحاد فانها متحدة مع العدودات كك والواحد الخ هذه  
 المفهومة كبرى وقوله السابق لانه مركب من الاتحاد صوري والمتوسطة بين هذين  
 الكلامين جملة معترضة ثابتة الصوري في اصل الدليل ان العدود مركب من  
 الاتحاد والواحد من حيث هو واحد اعتباري ليس موجودا في الخارج لان المشتق  
 يكون معني اعتباريا انشرا عينا ينزعه العقل عن الموصوف نظر الي الوصف القائم  
 به فكذلك العدود المركب منه لان اعتباريه الجزئ يستلزم اعتباريه الكلوي  
 لا نقول في توجيه كلامه ان المشتق لتركبة من النسبة يكون اعتباريا  
 حتى يرد عليه ان المشتق عند المحنة ليس مركبا من النسبة فتوجيه القائل  
 بالايرضي به قائله والكلام الواقع دفع توهم يتوهم انه من ان عدم  
 العدود في الخارج مخالف لظاهر كلام الشيخ من ان العدود له وجود في الوجود  
 حيث نفهم منه ان العدود له وجود خارجي بالاقتدار بقية وهو قوله وجود  
 في النفس الدفع ان مراده ليس هو الوجود من ظاهر كلامه ان العدود موجود



في الخارج بالاستقلال بل مراده ان العدد موجود في نفس الامر في الاشياء التي  
 هي منت انتزاعه ليس بشئ يعقده اذ المتبادر منه في مطلق الوجود عن  
 الخارج مع ان العدد وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال لكنه موجود بسبب  
 منت انتزاعه فيه قيل لم لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل ان وجود العدد محض  
 عن انت انتزاعه في النفس فنصير كلام هذا القائل ايضا معتد به اعلم  
 تلك الامور اه كما يشهد به قوله مقدمات الاعداد كذا في المايشة المايشة  
 لا يخفي التخصيص لما اورد على المصنف ان الترتيب لا يكون الا بالعلية او  
 ذاتها او الوضعي واه ليس بشئ منها فكيف يحصل الترتيب بين تلك الامور  
 بان الترتيب لا ينحصر فيهما بل يكون باللازمية واللازمية ايضا قوله كذا بين  
 العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة على ذوات المعلولات  
 و بالتقدم والتاخر الوضعي كصفوف المسجد فانما هو اقرب الى الامام متقدما  
 بالوضع على ما هو بعينه منه كما بين الاجاب والمقادير لكن التقدم  
 والتاخر في الاول بالذات وفي الثاني في العرض لان المقادير ترتب اليها  
 بالذات والحقبة بواسطة الاجاب لوجودها فيها وانما لم يثبت اه هذا



وقع لما يتوهم من ان الترتيب بالعلوية والمعلوية ايضا يتصور بان كل  
 جزا اكثر اة فلم يثبت الم الترتيب بين تلك الامور بالعلوية والمعلوية  
 لا يتكسب الخ فذا يكون الما قبل جزا اكثر ليكون وجود الما قبل على لوجود  
 الاكثر وعدمه لعدم في الحاشية قال ارسطو لا تحسب ان السبعة ثلثة ثلثة  
 بل هي مرة واحدة واستدلوا عليه بان السنتين تقويبت ثلثة ثلثة دون  
 اربعة واثنين وخمسة وواحدة لنز الترتيب على ما مرجح وان تقومت بالكل  
 لنز الاستغناء الشئ مما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقويها فيستغني  
 عما عداه ولا يخفى ان هذا الينا لا يجري في الثلثة فلما بد من ضم مقدمه وجدانية  
 وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان اثنين  
 والثلثة حقيقة محصلة ولهما لوازم مختلفة فالاثنان مركب من وحدتين و  
 الثلثة ان كانت مركبة من العدد يكون مركبة من العدد الذي هو اثنان  
 ومن الوحدة ولا يكون لها حقيقة محصلة ويكون مثل هذا مركب من مقولين  
 فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الواحد ان السليم بحكم عدم  
 التفرقة بين عدد عد وفي الحكم فثبت ان كل عدم مركب من الوحدات



انتهى قوله فيها لزوم الترجيح بما مرجح اي في حكم العقل يتقويم البعض دون البعض  
 اذا العقل لا يفرق بين حصول الستة لكل واحد من المذكورات فلا يرد  
 تقوم حقيقة الشيء من اردون امر لا يحتاج الي مرجح ولا يلزم المجموعية  
 في تركيب حقيقة الانسان من الحيوان الناطق دون الجواهر الناطقة مع ان  
 كل منها يحصل حقيقة الانسان لان المرجح انما لا بد منه يحكم العقل بتقوم العدد  
 من البعض دون البعض لا يتقوم في الواقع نعم يرد ان المقصود آه بط  
 التركيب بحسب الواقع ومن الدليل يلزم بطلان التركيب بحسب العقل فان  
 قلت كما ان العدد يشتمل على الوحدات كذلك يشتمل على الاعداد العقل  
 بتركيب العدد من الوحدات دون الاعداد ترجيح بما مرجح قلت ان  
 موجود وهو اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير قوله فيها لم يستغنى  
 الشيء عما هو ذاتي له حاصله ان تقوم الستة من الاعداد المذكورة فاما  
 على سبيل الاجتماع او البدلية والاول بطولنا فلعل قطعاً ان بعض الذوات  
 كاف لتخصيلها فلزم الاستغناء عن الذوات الباقية على انه لم يبق  
 حقيقة الستة بل يزيد عليها والثاني ايضاً باطل لانه اذا حصل الستة



١١١  
من البعض في البعض الآخر فليزم الاستغناء عنه مع انه ذاتي له ايضاً والقول  
بأنه يجوز ان يكون الكل مقوماً باعتبار القدر المشترك بين الاعداد بطراف  
القدر المشترك كما هو الواحدات ففيم تسليم المدعى قوله فيها لا يجري في الثلثة  
ولكن يجري فيها ايضاً هذا الثاني فان تركيباً من الاثنين والواحد وتركيباً  
من الواحدات فممكنان فان تركيب من اجمع لزم الاستغناء وان  
تركيب من البعض دون البعض لزم الترجيح بما مرجح كذا قيل قوله فيها  
وهو الموافق بين الاعداد ما حصله انه لما ثبت ان الستة مركبة من  
الوحدات ومن الامور الوحدانية توافق الاعداد في الحكم لزم ان يكون  
جميع الاعداد مركبة من الوحدات قوله فيها ولها لوازم مخصوصة كالوحدانية  
ثنتين والافروية الثلثة قوله فيها ويكون مثل هذا المركب من المقولتين  
وانما قال المثل لان الوحدة اعتبارية والاعتباريات ليست بخلقة  
تحت المقولات فلم يوجد التركيب بين المقولتين حقيقة بل مثلية في  
التركيب من المتباينين قوله فيها ثم الواحدان لا يخفى ما فيه فان بعد  
ضم هذه المقدمه لا يحتاج الي ان يثبت عدم تركيب الثلثة من الاثنين والواحد



الا ان يقال ان هذه المقدمة وان كفت لكن لما كان ثابتاً به ليل آخر بدون دخل  
مقدمة وحدانية ذكره ظاهر لا يستلزم فيه اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم  
دخولها مع الية لان دخول شيء في امر لا يستلزم دخول مع شيء آخر في ذلك الامر  
العدد على تقدير عدم اشتغاله الخ اعترض عليه بعد تمهيد ان الوحدة  
التي هي من مقولة الكيف كما يصدق على وحدة واحدة لك يصدق على الوحدات  
الكثيرة ايضاً بناء على ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده لك يصدق  
على الكثير بان الفرق بين العدد على تقدير كونه عبارة عن الوحدات المعززة  
ليست الاجتماعية وبين الوحدات اعتباري والوحدة من مقولة الكيف والعدد  
من مقولة الكم فيلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وبالذات والتغاير  
لا اعتبار به اختلف والصواب في الجواب ان يقال ان الوحدة ليست من  
مقولة الكيف لان الكيف على المذهب الاصح عبارة عن عرض لا يخل  
القتة ومعنى قولهم ان العدد من مقولة الكم اي الكم يصدق عليه صدق عرضاً  
فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وقبل في الجواب ان الوحدة ليست من مقولة  
الكيف وان كان العدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين بل على هذا الامر



فضل آخر وهو اتحاد المقولة مع غير باء والبراء بالصواب ينفع الابرار الذي اورد  
بعض الاعاظم بان الوجودات غير صالحة لاخذ الجنب لان معنى ما خذت الجنب من المادة  
ان اذا اخذت لا بشرط شيء كانت نفس الجنب فالمادة والجنب حقيقة واحدة وانما  
بالاعتبار فلو كان الجنب ما خذنا عن الوجودات من حيث هي لا يخرج عن حقيقتها  
بل الوحدة واحدة بشرط لا شيء والوحدة من حيث هي ليست كما يكون ظاهر  
فاذن انكم تخالف بالحققة للوحدات فاكم مع الفصل سوادا لان ما خذنا من الابرار  
الصوري او لاحد والوحدات مصنوعة اليها الجبر الصوري او لاحد آخر فللمادة  
ان مختلفان بالذات انتهى وكذا ينفع الابرار الذي اورد بعض المحققين  
نفس سره بان الجنب ما خذنا عندهم من المادة وممتزجا معها وهذا لا يتصور  
فان الوحدة ان كانت من مقولة الكيف كيف يتحد مقولة العدد التي هي  
الكم مع مادتها التي هي الوجودات سوادا كانت مع اجزاء الصور هي او لا اذا  
المقولات متباينة والمباين لا يتحد مع المباين الاخر وان لم يكن من  
فلا يكون المتكرر فيها من القولة ايضا بمعنى انه لا يكون عين المقولة لا  
المتكرر اعتباري والمقولة جنس فالسبب حقيقي فلا يتحد مع الكم اصلا انتهى نعم روي



الثاني وهو ان الية الاجتماعية اما ان يكون بسيطة او مركبة <sup>طلب</sup> والاول با  
 لان محل الية الاجتماعية الوحدات المفرقة وهي متعددة ولا يجوز قيام <sup>احد</sup> غرض  
 بمجال متعددة وعلى الكل الثاني فكل <sup>منها</sup> قائم بمحل عينة فيكون تلك الية  
 متكثرة فيحتاج الي الية صورته اخرى وهكذا فيتسلل ولا يكون للعدد فعلية  
 من حيث انها معروضة هذه الية معتبرة في العنوان فقط لان في العنوان  
 ولا يلزم كون المفعولين المفروء اشكال قوي وهو ان الوحدات المفرقة من  
 مقولة الكيف او ليست من مقولة وعلى كلا التقديرين ليست بكم الية فليست  
 مقولة الكم ذاتية لها ثم اذا عرفت لها الماهية الاجتماعية فهي ح <sup>خلا</sup> يكون عدد  
 تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الية الاجتماعية الى رتبة  
 عنها وهو بطلان المقولات انما من ذاتيات لما تحتها وان لم يكن شيئا  
 داخل تحتها كجذبات فكيف صار بالامر الخارجي داخل فيها او نبوت الذات  
 تيات للذات عن تحتها بل الى ما طر عرض امر خارج ولا يلزم المجمولية الذاتية  
 وانها محال سواء كان الجاعل منفصلا او عارضا ولا يتوهم ان الوحدات الكثيرة  
 لم يكن تحقيق احديته متفردة مغايرة للاحاد وبعد عرض الوحدة قد تقرر <sup>حقيقة</sup>



46  
احدته محصلة وبعد توجدهما صامدا حقيقة احدية انانية وليس هناك مجموعته ذاتية  
ولا قول التوحيد في لسان قوله وبعد عروض الوحدة الحليسية شبي اذ لو كان قبل  
عروض النية حقيقة عددية وقياسه على اليونان الناطق قياس مع الفارق لان اليونان  
الناطق وان لم يكن قبل التوحيد في مرتبة التفصيل حقيقة احدية انانية لكن لم يكن  
مغايرة لمقولة الان حتى يلزم خلل المذكور بل هو عين الان والتفكير انما هو  
بالتفصيل والاحمال بل حالته كما اذا قيل الان ما كان ناطقا ثم صار باعتبار امرتي  
ناطقا باعتبار امر آخر غير ناطق كذا قيل ما قال بعض المحققين لدفع الاشكال ان  
الوحدات المفترضة لما يكون من مقولة الكيف صامدا وانما يكون عن مقولة الكيف  
الوحدات المأخوذة مع القيد وان كان خارجا فهذه المقيدة لم يكن له حالته يكون  
فيها خالصة عن المقولة ثم يحمل عليه ويدخل تحتها ليلزم ~~المجموع~~ المجموعية الذاتية لما  
ليست احصائه فانه ما اذا اراد بقوله فهذه المقيدة لم يكن له حالته يكون فيها خالصة  
المقولة ان اراد ان الوحدات المقيدة كانت كيف قد كلام لنا انه اذ على  
هذه التقدير يكون العدد كيفما كان ان اراد انها من مقولة الكيف فينفي كلام  
وهو قوله انما يكون مقولة الكيف الوحدات المأخوذة آخر اذ يفهم من هذا القول



انهم من مقولة الكيف قال في الحاشية الهية والتفصيل ان ه امور الاول الوحدة  
 من حيث انها مستند على الهية الصورية بان يكون تلك الهية جزءا من الثاني  
 الوحدات من انها معروضة لتلك الهية من غير ان يكون داخلية فيها والثالث  
 الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهية داخلية فيها او عارضة لها والرابع كل  
 وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتراك على الجزئي الصوري وحدات بالوجه  
 الاول وعلى تقدير عدم اشتراكها وحدات بالوجه الثاني اختي والفرق بين الوجه  
 الثالث والرابع ان في الثالث كثرة محقة لميت فيها الهية اصلا خلا  
 ولا عارضة لكن يصح للعوض وفي الرابع لا اعتبار للصلا خية الا للعدد  
 ليس عبارة عن احد الاخرين بالدليل الذي ذكره المحي بقوله ضرورة ان  
 العدد حقيقة محضلة التي في اصل كلام المحي ان قول بعض المحققين بما دخل  
 الوحدات في العدد هو بغيره دخول الاعداد فيه بطول العدد ليس عبارة عن الوحدات  
 الصرفة حتى يلزم الاستلزام فضلا عن العينية بل هو عبارة عن الوحدات  
 المعروضة للهية الاجتماعية ودخول الصرفة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات  
 المعروضة للهية الاجتماعية كما يشهد به الفطرة البلية والفكرية المستقيمة كلف



يلزم على هذا دخول الوحدات مرتين مرة على الانفراد وهو ضرورة في ضمن المجموع  
 أي الوحدات المعروضة للشيء وهذا باطل لا نعلم ان دخول الوحدات مرة يكفي  
 ولا يحتاج الى مرة اخرى فلولا كانت في هذه المرة أيضا دخلت في العدد لزم استغناء  
 عما لا يجوز عنه قوله ويلزم به المحذور آخر على تقدير الاستلزام حاصله ان الوحدات  
 الثلاثية وجزئية الوحدات مستغرقة لدخولها مع الهيئة الاجتماعية فيكون  
 مجموع الوحدات أيضا جزئيا لها وهكذا مجموعا للوحدتين الباقيتين وكل مجموع با  
 ايا مجموع المجموعين واحد فدخوله أيضا يستلزم دخول مجموع المجموعين بناء على  
 وكذا مجموع المجموعين الآخرين وهكذا الى غير النهاية فيلزم التركيب الثلاثة من  
 الاجزاء الغير المتناهية في الماشية والقول بمنزلة مجموع دون مجموع او مجموعا  
 دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى به ادفع لما يتوهم من انه يجوز ان يكون  
 بعض المجموعات دأخدا وبعضه لا بان بعد القول بالاستلزام يلزم الترجيح  
 بلا مرجح قطعاً فلا يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو اعتبارية المجموعات الى  
 سوي المجموعات الثلاثة الحقيقية اما صلبة من الوحدات وبعد بقي كلام وهو  
 انه يجوز ان يكون مراد بعض المحققين من استلزام الوحدات لها مع الهيئة الاستلزام



ثالثاً  
 الوحدات الثلاثة لا مطلقاً للوحدات فتأمل قوله مع ان يتصور به المحذور  
 بيانه ان لو كانت الوحدات الخفية داخلية في العدد لما أمكن تعقل الثلاثة  
 مع الغفلة عن مجموع الوحدات كما لا يمكن تعلقها مع الغفلة عن الوحدات  
 الثلاثة والتالي بطرقت هذه الغفلة فكذا المقدم او يقال قوله هذه اشارة للمحذور الثاني  
 في اصل الكلام ان دخول الوحدات الخفية يقتضي دخول المجموعات فلو كانت  
 داخلية في حقيقة الثلاثة لما أمكن الغفلة عن المجموعات عند تصور الثلاثة كما لا يمكن  
 تصورها مع الغفلة عن الوحدات الثلاثة مع اننا نتصور مع الغفلة عن المجموع  
 الوحدات فضلاً عن المجموعات الآخر الغير المتناهية بل نقول بل للترتيب  
 حاصله انما لو سلمنا ان العدد محض الوحدات الآخر الغير بدون اعتبارية  
 فيها لكن لاننا ان دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول العدد فيه فان  
 دخول الوحدات في الستة يرجع الي دخول كل وحدة وحدة اذ القول الواحد  
 لا يتعلق بالكثير من حيث هو كثير فلابد من دخول لكل علة ودخول العدد  
 انما يكون ودخول واحد اذا العدد حقيقة محصلة احدية فداستلزام بين الدخولين  
 فضلاً عن العينة في الماشية لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالواحد



شيئا كثيرة من حيث انها كثيرة لا تسمى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار  
مثلا ليس دخول واحد بل لكل واحد من الرجال دخول قائم به انتهى اعترض عليه بان  
المحقق لم يدع ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم شتمها  
على الجزاء المصورى وان كان دخول كثير او هو لازم البتة لان العدد ج غير  
متغير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار فتقع الاثنية قد دخول الوحدة  
دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدات دخولات لك دخول الاعداد ايضاً دخول  
فتأمل انتهى لا يخفى ما فيه فان المحقق وان لم يدع صراحيته بان دخول الوحدة استثنائية  
دخول واحد لكنه ادعاه ضمناً لانه لما قال ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد  
ودخول الاعداد انما هو دخول واحد فيلزم القول بان دخول الوحدات الكثيرة  
ايضاً دخول واحد وعدم التغاير بينهما بالذات والاعتبار لا يستلزم ان يكون  
المضاف الي احد هما من جهة بعينه المضاف الي الآخر من جهة ابطية لواز  
يكون الامر الخارج المتفصل مانعاً عنه فالبعد دون كان محض الوحدات  
لكن لا يكون دخولها بعينه دخول الاعداد لتفاوت الدخولين بالوحدة والكثرة  
الا ان يقال هل خطت قول المعارض فتأمل اشارة الى هذا والفرق دفع



فليس  
 نفهم من يتوهم ان الوحدات اذ الوخبط بدون الهيبة الاجتماعية  
 الفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات المحضة التي هي عبارة عن العدد  
 دخولها واحد بان بينهما فرق لا ينبغي على احد اذ في الوحدات اعتبار الصلة  
 بعوض الهيبة فليس الامتياز والاختلاف في احوالها مفصلة في هذه المرتبة  
 كل وحدة وحدة فان كلاما من احوالها يتجاز عن الآخر مفصلا <sup>حققتها</sup> وبما  
 من ان العدد ليس جزء للعدد مطلقا سواء كان عددا ولا لا يتم <sup>كذلك</sup>  
 لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزء الاول اسطة خبرية  
 العدد العارض للمجموع الثاني في العدد العارض للمجموع الاول لما تقر في موضعه  
 الجزئية والكلية من الاعراض الاولى للكم ولم تثبت كون العدد وجزء العدد  
 لان حقيقة العدد وحدته اعتمدت على الهيبة الصورية اما العروضا لها او  
 بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقة محض الوحدة كذا في <sup>الماضية</sup>  
 وما ينبغي ان يعلم ان كلام المجتبي رحمه منبني على ان الجزئية والكلية من <sup>عوارض</sup>  
 العدد بالذات دون العدد ومع انه فاسد لان فاسد لان تعدد الحقائق  
 اما بذاتها او بعروض العدد والثاني بطم اذ العدد من الامور الانشائية



فلا دخل له في تعدد المقادير فتبين بالدول <sup>في</sup> تحقيق مجموعها <sup>في</sup> مجموع اتحادها <sup>في</sup> الحقيقة <sup>في</sup> كونها  
 الاتحاد التي يوضح لها <sup>في</sup> الوجودانية <sup>في</sup> ويكون <sup>في</sup> منتهى <sup>في</sup> الانتزاع <sup>في</sup> العمل <sup>في</sup> لفروضة <sup>في</sup> وان شئت  
 الوجودانية <sup>في</sup> فاعلم ان عروض هذه الوجودانية لا حد عروض انتزاعي فليس في نفس الامر <sup>في</sup> كثرة  
 وحدانية ثم العقل <sup>في</sup> ليس <sup>في</sup> بين <sup>في</sup> التميز <sup>في</sup> عنها <sup>في</sup> هذه <sup>في</sup> الوجودانية <sup>في</sup> والاف <sup>في</sup> لكثرة <sup>في</sup> الحقيقة <sup>في</sup> الوجودانية  
 قائمة <sup>في</sup> لعروض <sup>في</sup> شتى <sup>في</sup> واحدا <sup>في</sup> لان <sup>في</sup> تعدد <sup>في</sup> العروض <sup>في</sup> يستلزم <sup>في</sup> تعدد <sup>في</sup> العالين <sup>في</sup> ومجموع <sup>في</sup> الالات  
 هو <sup>في</sup> الحقيقة <sup>في</sup> والاصالة <sup>في</sup> الثاني <sup>في</sup> حاصله <sup>في</sup> منع <sup>في</sup> ان <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> الاقل <sup>في</sup> الذي <sup>في</sup> هو <sup>في</sup> جزء <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> لعدم <sup>في</sup> الوجود  
 بالذات <sup>في</sup> لانه <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> معنية <sup>في</sup> او <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> الشرط <sup>في</sup> يصدق <sup>في</sup> عليه <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> ولا <sup>في</sup> يصدق  
 عليه <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> الاقل <sup>في</sup> ولا <sup>في</sup> يكون <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> المعينة <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> لعدم <sup>في</sup> المعلول <sup>في</sup> لانه <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> هذا <sup>في</sup> يلزم  
 ان <sup>في</sup> لا <sup>في</sup> بعدم <sup>في</sup> المعلول <sup>في</sup> الا <sup>في</sup> عند <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> تلك <sup>في</sup> وليس <sup>في</sup> كذلك <sup>في</sup> يجوز <sup>في</sup> ان <sup>في</sup> لعدم <sup>في</sup> المعلول <sup>في</sup> عند  
 عدم <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> ولا <sup>في</sup> خري <sup>في</sup> فيكون <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> لعدم <sup>في</sup> المعلول <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> الما <sup>في</sup> يعني <sup>في</sup> التبعين <sup>في</sup> اي  
 قدر <sup>في</sup> مشترك <sup>في</sup> بين <sup>في</sup> اعدام <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> في <sup>في</sup> الحقيقة <sup>في</sup> واللا <sup>في</sup> يلزم <sup>في</sup> عند <sup>في</sup> اعدام <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> توار  
 العلة <sup>في</sup> المستقلة <sup>في</sup> على <sup>في</sup> معلول <sup>في</sup> واحدا <sup>في</sup> انتهى <sup>في</sup> حاصله <sup>في</sup> انه <sup>في</sup> لو <sup>في</sup> لم <sup>في</sup> يكن <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> مالا <sup>في</sup> على  
 التعين <sup>في</sup> اي <sup>في</sup> القدر <sup>في</sup> المشترك <sup>في</sup> بل <sup>في</sup> كان <sup>في</sup> عدم <sup>في</sup> كل <sup>في</sup> واحد <sup>في</sup> من <sup>في</sup> الغيات <sup>في</sup> علة <sup>في</sup> با  
 لا <sup>في</sup> استقلال <sup>في</sup> يلزم <sup>في</sup> عند <sup>في</sup> اعدام <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> مع <sup>في</sup> جميعا <sup>في</sup> توار <sup>في</sup> العلة <sup>في</sup> المستقلة <sup>في</sup> على <sup>في</sup> معلول



واحد وان عدم كل واحد واحد كاف لعدم المعلول وبالجملة ان الدعوى  
ان علة عدم المعلول عدم علة ما ابي قدر مشترك وهي لا يثبت الا بابطال كون  
عدم علة المعية وعدم كل واحد واحد من المعينات علة لعدم المعلول <sup>بطل</sup>  
المخفي في الاول في الثانية بقوله ان علة عدم الخ والثاني في الثانية لما شئت  
بقوله ولا يلزم الخ اقول ان لا يكون عدم العلية المعية علة لعدم المعلول انما  
يصح اذا اخذ التوقف المذكور في العلة بالمعنى المشهور واما اذا اخذ بمعنى  
يصح دخول الفاء فيه كما هو عند المجوزين لتعدد العمل المستقلة على معلول  
واحد شخصي فلم يصح كما لا يخفى واما عدم العلة المعية فهو مستلزم لعدم  
المعلول بناء على انه يصدق عليه عدم علة ما قال بعض الافاضل وعليه  
ايضا يتم المنع لان العلة بالذات لعدم المعلول وهو عدم العلة التامة لا علم  
واحد بعينه التي يلزم توقف على مجموع الاكثر على عدم مجموع الاقل ولزم الترتيب  
بينها بالعلية والمعلومية لكن لما كان عرض المخفي ينافي هذا القول لم يمنع هذا  
الوجه بل اشغل بالمانعة فده ليس يتوقف بالذات الخ فان توقف  
على هذا بالمعنى المشهور فتشبي علة الفاء للتعليل واما عدم احد الخ



بعينه الخ دفع سوال مقدر تقدير سوال ان عدم المعلول قد يكون لعدم احد جزاها  
 بعينه او لا بعينه فكيف يصح قولكم ان عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة  
 التامة والدفع ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه ليس من العلل بل من مقارنات  
 الموقوف عليه ولوازمه لان عدم العلة التامة لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء  
 فعدم المعلول حقيقة انما هو من انعدام العلة التامة لا بانعدام احد الاجزاء حتى  
 يكون دافعا لموقوف عليه اذ عدم المعلول لا يتوقف على عدم احد الاجزاء بالتوقف  
 الذي بني ذلك الفاضل كلامه عليه قتي يكون علة لانه لو كان كذلك كيف يكون  
 عدم المعلول من غيره وليس كذلك فغلي خلافه لان المتصور تصور ان  
 عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه علة بناء على ان عدم المعلول عندهم عدم  
 علة ما فعدم الشرط به الايض دفع سوال مقدر تقدير سوال ان المعلول  
 المشروط قد يكون معدوما فعدم الشرط ايفر يكون موقوفا عليه لعدم المعلول  
 فكيف يصح القول بان عدم المعلول يتوقف على عدم العلة التامة والدفع ان  
 عدم الشرط ليس موقوفا عليه بل هو مقارن بعدم العلة التامة لانها اذا انعدمت  
 يكون الشرط ايفر معدوما فعدم العلة المشروط حقيقة انما هو من عدم العلة التامة



لا من عدم الشرط اذ لو كان كذلك كيف يكون عدم العلة بدون عدم الشرط  
 وليس كذلك ولا يثبت ان الشرط خارج عن العلة وهي قد يكون معدوم  
 مع وجود الشرط فكيف المقارنة لان المرحلة من المقارنة ما هو غير لازم  
 فالانفكاك في بعض المواضع لا يقتضي المقارنة ولكن هذا ايضا دفع  
 بقدر تفسير المدخل ان عدم العلة قد يكون بسبب مانع ايضا فكيف يصح القول  
 بان عدم العلول لا يكون الا من عدم العلة التامة وتفسير الدفع ان  
 وجود المانع مثل حال عدم الشرط او ليس عدم العلول يتوقف على المانع  
 لانه ربما يتحقق العلول مع انتفاء المانع بعدم تحقق العلة التامة فلو كان  
 المانع موقفا عليه لعدم العلة فكيف يكون عدم العلول بدون المانع والاصل  
 ان يكون آه حاصل ان علة التامة عبارة عن اتحاد العلل التامة وقسمه  
 في مرتبة الكثرة المحضة من دون اعتبار الية فيها لا عن مجموع المركبات  
 المعروض للية الاجتماعية واللازم ان يكون العلة التامة جزءا من نفسها  
 لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه العلول وبهذا يكون عند  
 ولا يتنظر الى شي آخر ولا يربط في ان العلول يتوقف على العلول التامة



51  
يتوقفات كثيرة فلم كانت العلية التامة عبارة عن المجموع المركب عن العسل  
الناقصة المغايرة لها كانت هي جزئية ما يتوقف لان جملة ما يتوقف هو <sup>العسل</sup> احوال  
الناقصة في مرتبة الكثرة المحقة مع هذا المجموع وكانت جملة ما يتوقف هي العلة التامة  
فصار جزئها لنفسها وما يتوهم من ان العلة التامة اذا كانت عبارة عن <sup>العسل</sup> العسل  
الناقصة في مرتبة الكثرة المحقة يلزم ايضا ان يكون جزئها لنفسها لا العلة كما يتوقف  
على الكثرة المحقة يتوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة ايضا لانه لا يوجد  
والعلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فيكون العلة التامة التي هي  
عبارة عن الكثرة المحقة جزئية ما يتوقف عليه التي هي العلة التامة اذا جملة  
ما يتوقف هي الاضافة في مرتبة الكثرة المحقة وكل واحد واحد منهما فصار  
جزئ لنفسها قد وقع ان توقف العلول على الكثرة انما هو بتوقفات كثيرة  
فهذا التوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة قد يكون هذا التوقف بعضا  
ما يتوقف عليه بل يلزم مرتبة الشيء لنفسه جملة المجموع المركب لان التوقف عليه  
غير التوقف على الكثرة اذا التوقف على المجموع توقف واحد على الكثرة  
ما عتبر في بعض الاعاظم بان العلية التامة جملة ما يتوقف عليه العلول



توقفنا قصداً ولا يلزم دخول هذا المجموع فيها إذ التوقف عليه تام فلا يلزم خريسته  
الشيء نفسه فبقية ما قبل ان المجموع اذا صار مغايراً للعلل الناقصة الكثرة ويحصل  
بعد ما قلناه ما يتوقف عليه العلول في هو العسل الناقصة مع هذا المجموع فصار خيراً من  
جملة ما يتوقف عليه وهي العلة التامة فيلزم خريسته هذا المجموع لها مع انه نفسها  
خريسته الشيء نفسه ولذا قال اي لما ثبت ان العلية التامة عبارة عن  
الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة قال بعضهم ان العلول يتوقف على العلية التامة  
يتوقفات كثيرة اذ المتوقف على الامور الكثرة من حيث هي كثيرة لا يكون  
الا توقفاً كثيراً فعدم العلية التامة منه آة بعد تبين ان العلة التامة  
عبارة عن نفس احاد العسل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة دون المجموع  
المركب منها المغاير لها جاء على رد قول بعض الافاضل من انه لا يمكن ان  
يكون عدم العلية التامة عليه لعدم المقام توقيره ان العلية التامة  
اذا كانت عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة فعدمها لا يكون الا كثير  
الا ان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها  
يكون اعداً ما متعددة لان العدم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة



بهي كثيرة فعدم العلة القائمة ان كان علة لعدم المعلول فهو ما يده لا عدم  
جمله فليزم ان لا يعدم المعلول الا عند انعدام جميع العلل الناقصة وظاهر  
الامر ليس كما ذكرنا بعد المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة او عددا  
جزء لا بعينه وهو الخط لكن المحنة لا انفار تك هذا الشق اذ هو مطلوبنا الغير المرضي  
لبعض الافاضل فلا يرد ان عدم واحد من العلل لعدم العلة القائمة ان  
انتفاء الجب يستلزم انتفاء الكل من حيث هو كل فاذا انتفى واحد من الكثرة  
كما كانت فانتهت العلة القائمة ايض فعدم المعلولية يكون من عدم  
العلة القائمة كما قال بعض الافاضل لانه ليس مقصود المحنة ان يرفع العلة  
القائمة لا يكون الا برفع جميع احوال العلل الناقصة حتى تزد ما لو رد <sup>مقصوده</sup>  
ان آة اعدا كثيرة واذا لا يجوز ان يراد العذر المشترك لعدم واحد  
من العلل لانه مطلوبنا الغير المرضي للمختم يراى جميع الاعداد وينظر ان  
المحنة فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة القائمة دون عدم واحد  
منها فتأمل لا يلحقنا ثم لما كان ذلك البعض المستقل بان شيئا بعينه لا  
الا بما شئ بعينه وجودا او عدما فلا يكون عدم علة ما علة لانه غير



اجاب عنه في الحاشية بقوله وما قال ان شيئاً بعينه لا يترتب وجوده او عدمه الا بالشيء  
 بعينه في الوجود مسلم واما في العدم فلا اذا تحقق ان العدم لا يحتاج الى التأثير بل يكفي  
 فيه سلب التأثير في وجوده انتهى حاصله ان ترتب الشيء المعين على المعين مسلم في الوجود  
 اذ لا تأثير في وجود الآخر و يترتب وجوده على الاول واما في العدم فلا اذا تحقق  
 ان عدم الحلول لا يحتاج الى عدم العلية بل يكفي فيه سلب تأثير الوجود في الوجود  
 يوجد العلية ولم يؤثر فيه فيه انه قد سبق من الحاشية الى ان عدم العلية يكون  
 لعدم علته ما وليس معنى التأثير الا هذا لان يقال ان المراد بالتأثير تأثير العلية  
 وقوله بل يكفي كفايته عن عدم علته ما يقال ان يقول لما حل الحاشية مع كلام  
 على ان عدمات تلك الامور الغير المتناهية مترتبة متحققة لان عدم الاول يستلزم  
 لعدم الاكثر فاذا العدم واحد من الفعل الاعداد المجموعات وهذا بطر بالتطبيق والنفائض  
 وغيرهما عرض عليه بان عدمات امور انتزاعية منها العقل من الاعداد المعدود  
 فحين لا انتزاع لا وجود لها ليجري فيها براهين التمسك لان من شرطها ان  
 الوجود لا انتزاع لا وجود الا لما تحقق انتزاعها هو قسمة فدان في البراهين  
 براهين فلا يلزم كون تلك عدمات مرتبة موجودة غير متناهية بالعقل كما زعم



المسمى حتى يري فيها التطبيق وعينه ولم يدرك ان مقصود المسمى ان لو كان العلم اذاته  
بحسب تحقق الامور الغير المتساوية فيها بالفعل بازاء ما في قوتنا او اكد من الامور  
الغير المتساوية بالفعل ونك الامور مرتبة وجود او عدمها اما اول فلان العدد  
الاكثر مستلزم للعدد الاقل واما ثانيا فلان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر  
وليس المراد من قوله فاذا كان عدم الواحد واثنتين اذ ان هذه الشرطية  
متممقة فيلزم ان عدوات تلك الامور مرتبة ومتممقة فيها بالفعل ويرد عليه ان  
المذكور بل هو تأكيد للاستلزام عدمها في صفة انه اذا فرض عدم الواحد واثنتين  
العدم لجميع المجموعات لما كان وجودها لازما لوجودها وتبين بطلان هذا في الامور  
المتساوية المرتبة وجودا او عدمها لازمة لكون العلم زوالا في الحكمة فان قلت في  
اثبات الترتيب بحسب الوجود كفاية الاجزاء ابراهيم التسلسل فالفايدة  
في اثبات الترتيب بحسب عدم قلت الايدان بان الغير المتساوي المرتب  
وجودا وعدمها محققا ولا يخفى الاستحالة بالمرتبة وجودا  
ومعنى الاستلزام اذ دفع ما يتبهم من ان تلك العدوات اذا كانت  
امورا متزاعية فلا استلزام بين عدم الاول والاكثر انما يتصور اذا كان



بين انشراحها لازما لوجودها وتبين بطلانها اي الامور الغير المتناهية  
المرتبة وجودا او عدما مع مطلقا ولا يختص الاستثنائية بالمرتبة وجودا  
ومعني استلزامه دفع ما يتوهم من ان تلك العدميات اذا كانت امورا  
انشراعية فالاستلزام بين عدم الاقل والاكثر انما يتصور اذا كان بين  
انشراحها استلزام مع انه ليس كذلك لان انشراح عدم الاربعة لا يستلزم انشراح  
عدم الخمسة لانهما يتزعم عدم الاربعة مع الغفلة عن انشراح عدم الخمسة وتوهم  
الدفع ان معنى الاستلزام استلزام صحة انشراح عدم الاقل لصحة انشراح  
عدم الاكثر يعني اذا امكن انشراح عدم الاقل يمكن انشراح عدم الاكثر  
انشراح عدم الاقل مستلزم لانشراح عدم الاكثر بالفعل فلا يكون هذا  
من جهة الاعتراض المقصود اجزالجزان التطبيق وهو عبارة عن  
تطبيق احدى المتبنيين الناقصة من الاخرى بواحد عليها حتى يظهر  
الزائد الناقص وهو مجموع الاثنين هما وهو المطلوب والتفصيل في الكتب المبسوطة  
وفيما ذكرنا كفاية المتعلم الغير المتناهي كذا في الشبهة الحاضرة عندي  
فما حصل الكلام ان المقصود اجزالجزان التطبيق مشكك في العدميات وكونها من الامور



الانتزاعية لا يمنع حرمانه فيها لان الافراد المقدارية وهي التي بها يقد  
 الجسم كالتصنيف والعدد وغير ذلك في الجسم لمقتضى الغير المتناهي بحري  
 فيما برهان التطبيق مع انها لا تفرق اهمية انتزاعية غير موجودة في الحاشية  
 ولا يلزم تركيب الجسم المتناهي المقدار الذي هو قابل للتأنيق مات الغير  
 المتناهيته وجزء الجسم الغير المتناهي من الافراد الغير المتناهيته بالفعل ضرورة  
 استلزام فعلية جميع افراد الكل فعلية جميع افراد جزءه تركيب الجسم المتناهي  
 المقدار من الافراد الغير المتناهيته بالفعل مح لا يستلزم عدم تناسلي  
 المقدار وفي بعض النسخ بزيادة التاثير في الغير المتناهي فينصير  
 صفة للجسم بتأويل طبيته والاطلاق صفة للافراد فيصير الماثل ان يكون  
 العدادات من الامور الانتزاعية لا يمنع برهان برهان التطبيق فيها  
 بحري في الافراد المقدارية الغير المتناهي للجسم المتناهي مع انها  
 افراد اهمية لا ولا يكفي ما فيه فان الافراد الغير المتناهيته للجسم المتناهي  
 لا بحري فيما برهان التطبيق لان الجسم المتناهي احد الافراد فيه بالفعل  
 اصلا وانما يكون بعد الانتزاع وفي التطبيق لا بد من امور مستعدة با



لفعل القول بجزائه بعد خروجه غير متناهية من القوة الى الفعل في  
الزمان غير متناهية لا يمس الجواب الذي حاصله ان الاخر اذا وان لم يكن  
موجودة بنفسها لكنها موجودة بنفسها مع انها اذ لا وهنه غير موجود  
في الحاشية اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاخر اذا  
التحليلية اما معدومة صرفه واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول  
بطلان تلك الاخر اذا بما يقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا استحسن  
العقل لان تلك الاخر اذا بما يقع موضوعات وتيرة بعضها في الخارج فبقا  
هذا البعض حاو ذلك البعض باردة وثبوت الشيء في شيء في طرف يستلزم ثبوت  
المثبت له في ذلك الطرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسات  
غير متناهية فلو كانت تلك الاخر اذ فيه متعددة يلزم تركبها بالفعل من اذ  
غير متناهية فنثبت انها موجودة بوجود واحد فليس في الخارج الا اتمدا  
واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتقدم العقل بعونه الوهم يتبرع  
عنه الاخر الا لفرس شيئا دون شيء فبطل ما يتوهم انها حقيقة متعقبة  
موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المتعقبة وليس



له فيه فرد سوي الحصة الحقيقة بالوصف او المضافة قال بنينا ربي  
التحصيل اما او انما لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالانفعال حقيقة فان  
الموضوع بالحققة جسم بسيط يتفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجز  
التحليل مقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل  
الجزء حكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر عنه لما حقت  
ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تأخر وصف الجزئية متمم في  
كل جزء فالحسن اعمال الروية ولكن على سلمة الفرية انتهى قوله فيا انا  
التحليلية وهي التي لا يتركب منها الجسم كالنصف والثالث فطلاق الجز  
عليها على سبيل المسامحة اذ الجزء مائة التركيب وليس بتركيب  
الجسم المنفصل منها حقيقة لكن لما كانت الاجزاء المذكورة متزمنة بحيث  
يذهب او يدام العاقل الى ان الجسم مركب منها يطلق لفظ الجزء عليها مجازا  
قوله فيها معدومة صرفه المراد منها ما كانت معدومة بنفسها او بغير  
انزاعها ومن قوله موجودة الوجود بانفسها ووصف التقدير لازم للوجود  
بنفسه لان الهوتية انون متعددة بديته ومنقولة موجودة واحدة الوجود



بوجود الثابت لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراود منه ان  
 الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان يكون تلك الهويات المتعددة متحدة  
 في الوجود لان المحشي بسببها في قوله فبطل ما يتوهم اه قوله فيها كيف يعني  
 ان الوجود ليس حقيقة لانفس الوجودية المتشعبة وهذا معنى مصدره <sup>فليس</sup>  
 له فرد سوى المصالح التي يحصل بالتقسيد سواء وجد في ضمن الافاق او الوجود  
 فمناط تعدد وتكثر انما هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء  
 حقائق متعددة صارت وجوداتها المضاف اليها ايضا متعددة فكيف  
 يصح القول بان حقيقة هذه الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد قال <sup>بشيء</sup>  
 هذا استنباطا على عدم كون الاجزاء المتعددة متعددة موجودة بوجود واحد  
 فاننا نعم ان بها وحدة بالانصال فلو كانت موجودة متعددة لم يكن بها وحدة  
 انصال اذ لا تعدد بنا فيها كما قال بهنباري كتابه المسمى بالتحصيل ان  
 الماخر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالانصال بل حقيقة لان الموضع  
 الذي ثبت له المتصل يكون جسيما بسيطا متفقا بطبع واخر والماخر جسيما  
 مختلفا بطبع كيف يكون المركب منهما متصلا بل حقيقة فلكا جزاءا <sup>الوحدانية</sup>



صقائى متعدده كيف يتصور الاتصال بينهما مع انها متصله قوله فيها طقت  
 وجه بطلان ما قيل قوله فيها مع ان تاخر وصف الجزئية يعنى تخصيص تاخر  
 وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما نفهم من قولنا القابل ان ذات الجزء  
 التحليلي له مما لا وجه له لان تاخر وصف الجزئية يوجد في كل جزئيات  
 تحليليها اولاً فنتكسر انشراحها ليس كذلك احي ليس موجودا في الخارج  
 وحيث لا تلك العدادات الاعداد المعدومة فاحمل الجواب ان قياس  
 العدادات على الاخرى المقدرية قياس مع الفارق لان الاخرى المقدرية  
 وان لم يكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بوجودها واما تلك العدادات  
 فليست موجودة لا بانفسها ولا بغيرها انشراحها فكري قياسا بها لا يطبق  
 لان من شرطها ان يكون الوجود كما لا يخفى كذا لاكثر عروض المعدود  
 اذا اضافة بالقلية والاكثريه بواسطة عروض العدد له واما  
 العدديات فبالذات وايضا تبين هذا في الاخر لا بطلان الاثباته  
 ان العلم يتصف بالمطابقة والعدم مطابقة والاذاته لا يتصف بها لانها  
 اعتبارية ليست قابلية للانصاف شيئي مقابل وما قال في الجائز



نفس الشخص والمصوب  
 هو نفس الشخص كما ان  
 الحاصل من حيث انه  
 حاصل من نصف

المهيبة في وجهه التام ان العلم على تقدير كونه زوال امر ليس نفس ذاته  
 والزوال بل هو نفس الزايل كما انه اذا كان بمعنى حصول الصورة نصف  
 بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زايا انتهى ففيه ان العلم يكون ضيقا  
 بالمدرك كما ان الزايل من حيث انه زايل عن المدرك ليس لقائم فيه  
 يكون العلم اما الزوال انما ثبت للنفس وهو لا يتصف بالمطابقة فيظن ان  
 العلم زوال امر نعم يمكن بوجه التام بانه ما خا اريد بالمطابقة ان  
 بها المطابقة بين العلم والمعلوم بحسب الذات والحققة فم وان اريد بها  
 المطابقة فيما يجب الكشف فلم يكن عدم تحققه بين الزوال انما ثبت  
 للنفس المعلوم والاستدلال على هذا دفع ما يتوهم انه من ان الاستدلال  
 على كون العلم محصلا يوجب النظرية فينا في كونه من الوجود اثبات التي  
 هي من اف الضروريات وتقرير الدفع ان الاستدلال لا ينافي الضرورية  
 لان غايته ما لزم حصوله بالنظر لا التوقف عليه في يوجب النظرية اذا  
 النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به في الماشية التوقف على النظر  
 غير الحصول به سواء كانت التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى بولا



لا يمنع لان ما يحصل شيء لا يلزم ان يكون مرتباً عليه وممتنعاً به وانه انما هو حاصل  
 ان النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل مصححاً للنظر الذي هو القياس مثلاً  
 في الحصول المصاحب للنظر لا يوجب التوقف والترتيب اذا حاصل مصححاً لشيء  
 لا يجب ان يترتب عليه او يمنع به وانه غالباً في قوله لا ما يحصل بالنظر للمصاحبة  
 وكذا في قوله في الماشية غير الحصول بكذا قيل فتدبر وذلك لان اطلاق  
 دفع ما يتوهم انه من ان اتحاد الحاصل لا يستلزم اتحاد العلم بل لا يجوز  
 ان يكون للشيء الواحد حصولان يكون العلم بهما هو حاصل حصول العلم  
 بهما لك هو حاصل حصول آخر والدفع ان الحاصل الواحد ليس الحصول واحد  
 لان الحصول معني مصدر في مقدمه وبوجهه جامع لتقدير المنسوب اليه و  
 توجهه واذا هو آة واحد فالحصول ايضاً كذلك وان يتوهم ان التماثل  
 الى المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان عبارة عن الحاصل فلا لانه اذا  
 كان الحاصل واحداً اتحد العلم اليه بواجب بانه يجوز ان يعرض للحاصل الواحد  
 حصولان يختلفان لعلما فيهما اذا المعروض يختلف باختلاف المعارض فيلزم  
 عند اتحاد الحاصل اتحاد العلمين فالاصح ان يقال المقدمة المذكورة على تقدير

سار



كون العلم عبارة عن الحاصل اليه ضروري وايضا هذا السؤال والجواب شار  
المحتش في ميسر بقوله هذا البين على تقدير كون العلم عين الحاصل اليه ضروري  
او يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول العلم  
بذلك هو الحاصل بحصول آخر انتهى قوله فيها ايض ضروري اي كما انه ضروري  
على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول وجه آخر لا بطلان اتحاد الحاصل  
في العلمين وتقريره انه او اثبت ان العلمين لا يمتجان حدوثا للمقدمة  
المشهوره فلذا بمن ان يكون علم احدهما مقدما والآخر مؤخر افح لو كان  
الحاصل فيها واحدا يلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول ان يكون الحصول  
الحادث عند احدهما بين العلمين مغايرا للحصول الحادث عند العلم با  
لآخر ولا يستوي حال العلم الثاني وما قبله هو يتحمل العدم بينهما فيلزم اعاد  
العدم قوله فان قلت حاصله ان الذي يلزم من دليل المسم كون العلم  
بحصول امر ولا يلزم منه ان يكون متصفا بالمطابقة طوار ان يكون اضافية  
بين العالم والمعلوم وهي مما لا يتصف بالمطابقة فبطل ما فرغ المص على الطال  
الازالة من لزوم ان يكون معلوم امر في العقل يطابقه قلت حاصله



ان هذا التفرع يلحاظ مقدمته مطلوبته ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة  
والامطابقة ولم يذكرنا لاشتهارها فيها بينهم اولان انضاف العلم بهما امر  
ضروري فطانه بضرورية ادي وان لم يلزم من الدليل لكن يقابل فيه ما  
افادة بعض الاعاظم من ان تعيين المظن يتغير واجب على المناظرة ولما كان  
بعض حقوق تعريض المطلوب بالعلم بغيره مستعمل فلا بأس بان يطله المستدل  
به ثم يفهم مقدماته لاثبات المطلوب وان كانت تلك المقدمات كاشية في اثبات  
اصل المدعى قوله فقد بر في الحاشية ان رة ابي انه يمكن ان يقال العلم على  
تقدير ان يكون زوال امر ايضا يتصف بهما كما رينا في حاشية الحاشية فيما كان  
المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والامر الزايل فذكر المص تلك المقدمات  
في نفى كونه زائلا انتي ولا ينبغي تخافيه وقد يقال هذا الجواب لقوله فان قلت  
انه ودليل التزامي على المتكلمين المتكررين للوجود الذي اني التايلين يكون  
العلم نسبتة حاصله ان العلم ليس عبارة عن النسبة او تحققها فرع تحقق  
المنتسبين فوجودها بدو بينهما مع اما نذكر ما ليس موجود في الخارج فلا  
من ان يكون له وجود في الذات مع انهم ينكرون الوجود الذي اني في بطلان



كون العلم نسبة فال بعض المحققين ان هذا لا يتحقق لا ينقص يكون العلم نسبة  
بل يجري على تقدير كونه صورة حاصلة فان العلم المتعلق بالمتفان لا بد ان  
يكون له متعلق بالفتح ومتعلقة بالذات خواتمها والضرورة شاهدة بان  
المتعلق بالذات للصفة الثبوتية ما بد من ان يكون موجودا لك منع  
ذواتها فاقدة في الخارج والذات فان الملح من حيث هو محقق ليس تحقق  
فيها قوله واعتراض عليه حاصلا انه لا يلزم من عدم وجود المعلوم في الخارج  
وجوده في الذات لجواز ان يكون وجوده في العقول المجردة كافيا لتحقيق  
النسبة التي هي العلم لا يتغير علمها بهاة فتوكان وجود المعلوم في العقول  
المجردة كافيا للعلم لتغير العلم لعدم انتفاء العلم بانتفاء المعلوم مع انه  
لك على بقي العلم كما كان كما يحكم به البديته قوله وبهذا اي بان ثابت ان العلم  
هو الحصول وعدم كفاية الوجود في الخارج له ثبت مذاهب المحققين من ان  
بالذات هو الصورة العلمية في الحاشية بانه ان العلم صفة ذاتية  
فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء  
الغائبة علم لا يزدل يرد الي تلك الاشياء في الخارج فالعلم بالذات



هي الصورة الموجودة في الذهن لما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم  
 انها معلوم بالذات لا من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذاتية ولا لايتها  
 بل اثبات الموجود الذاتي بل لا يتصور انكاره او ينهيطه ان ما سبق ايا  
 الاولام من ان العلم الحصري علم بالذات لكون معلوم اى الصورة الذاتية  
 معلوم بالذات والعلم الحصري علم بالعرض لكون معلوم اى الشيء الخارجي  
 معلوم بالعرض ليس بشئ آخر عن احوال هذه الدقة در اشتباه احد العلمين  
 المتقاربين بالآخر لان ه علمين الاول علم متعلق بالذاتية من حيث هي  
 مع قطع النظر عن العوارض الخارجية والذاتية وهي معلوم بالذات <sup>الذاتية</sup>  
 فمن حيث انها موضوع للعوارض الخارجية معلوم بالعرض وهذا العلم علم  
 حصري لانه ليس يحصل صورة الشيء في العقل واثباته علم متعلق بعلم  
 الذي هو اقام بنا ومبدأ الانكشاف فثبت ان ذلك العلم علم حصري لان  
 علم التفسير بذاتها ومفاتها حصري كما تقرر في موضعه قوله فيا ويظهر  
 اى لما ثبت ان العلم في الحصري هو الصورة من حيث هي قوله فيا  
 بالعرض اذ لو كان معلوم بالذات لكان في العلم متعلقا مع ان لا يكون كذلك



قوله فيها آ عن اجمال هذه الدقة وهي ان للصورة الذهنية اعتبارين  
من حيث هي ومن حيث الاكتشاف بعوارض الذهنية ومعلوم العلم حصول  
هو الصورة الذهنية باعتبار الاول لا الشئ الثاني قوله فيها وانشاء  
احد العلمين المتقاربين بالآخر يعني ان العلم حصولي واخصوي كالما  
بتقاربين في الصورة الذهنية لان علمها من حيث الاكتشاف بعوارض علم  
حصولي ومن حيث هي علم حصولي فبهذا التقارب يشبه على بعض  
الادوات احد العلمين بالآخر فقال ان الصورة الحاصلة في الذهن من الخارج  
علم حصولي ومعلوم في الخارج والعلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم  
حصولي ولم يفهم ان للصورة الذهنية مرتبتان في مرتبة معلوم للحصول  
وفي مرتبة علم حصولي ومعلوم للحصول وقوله فيها وهي معلوم بالذات  
بما في الادراك العقلي سلم حوت الادراك ان العلم من او معلوم  
هو الشئ المكتشف بعوارض قوله فتأمل فان لما فيه فيه اي  
في قوله انت خير مجال في الاشياء نقائل ان يقول ان الادراك  
العالية مع ما فيها من الصورة العلمية على التحقق الاشياء في الخارج



والله يشهد على تقدير انتفاؤها يلزم انتفاء المعلول فيها وخارجها فأيديرك  
لعل هذا بدية الوهم كما زعم قوم ان طوفان نوح عا حشا مقدم على بقية موسى  
والم كما يح فلذلك لا ركنه ان هذا بدية الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى  
ان القول بغير الاشياء في الخارج مطلقا سواء كان في العقول او غير ذلك  
اذ العقول مع ما فيها من الصورة العلمية على جميع الاشياء منها العلم فلو  
انتفت الصورة العلمية عنها انتفت العلة لان انتفاء الجزئ يستلزم  
انتفاء الكل واذا انتفت العلمية يلزم انتفاء جميع الاشياء العلوية اذ  
انتفاء العلمية يستلزم انتفاء المعلول فما زعم انه على تقدير انتفاء الاشياء  
من العقول لا يتغير علمها بها لعل هذا بدية الوهم قبل ان مراد السائل انه لو  
النسبة متحققة عنه تحقق الطرف في المراكز العالية يلزم عدم النسبة على تقدير  
فرض عدم الصورة الحاصلة في المراكز العالية من حيث انها طرف في نفس  
الامر مع قطع النظر عن نسبتها اذ في فدا يكون وجود النسبة موقفا على  
الطرف فبدا بد من ان يكون له نحو آخر من الوجود اذ ليس في الخارج  
فهو في الذهن وهو المطلوب اقول لم لا يجوز ان يكون ذلكا لوضوح



والحال يستلزم محال آخر قوله فيها ما دل البرهان على خلافه لا نه ثبت في موضعه  
ان التقدم والتأخر بالذات انما هو في الزمان وفي الزمانيات بالحوادث  
ومقدار الزمان ليس بالركة فلذلك لا فساد فكيف يتصور التقدم والتأخر  
مع عدم الفلك الحركة فالمراد وهذا دفع دخل مقدر تقرير المذهب  
انه بين العلم اولاً ان العلم يتصف بالمطابقة وقال ثانياً وذلك هو  
المراد بحصول صورة الشيء في العقل مع ان الحصول معني مصدري انشائي  
لا يتصف بالمطابقة فكيف يكون العلم معني الحصول والدفع انه ليس المراد  
من حصول الصورة معناه المصدري بل المراد منه الصورة الحاصلة  
وهذا يدل آية اي انصف العلم بالمطابقة يدل على ان مورد القسم  
هو الصورة الحاصلة لان الكلام آية وقع في العلم الذي هو مورد القسم  
وبين العلم انه مما يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن المعلوم  
ان المتصف بهما انما هو الصورة الحاصلة لا حصول الصورة <sup>القسمية</sup> فورد  
هو الصورة الحاصلة وان جعلت المشار اليه بهذا قوله فالمراد آية فوجه  
الدلالة ح ان العلم قد ذكر اولاً ان مورد القسم هو العلم المتجدد <sup>على</sup>



ثانياً ان هذا العلم انما يكون كجول الصورة ثم قال الخشبة ان المراد منه  
الصورة الحاصلة فنبت من ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة  
على الحصول انما لم يعلم بان يقول اما صورة حاصلة فقط او مع الحكم مطابقاً  
او غير مطابق حد زمانا او غير جائز بخلاف شمول جواب سوال مقدر  
تقرير السؤال ان شمول العلم للتصديقات المطابقة والى زمة البطلان  
ظن فواجبه ذكر اتحاد صور التصورات والجواب ان شمول العلم  
بهما وان كان ظاهر الكثرة اورد بهما بواسطة مقابلتهما الذين شمول  
العلم بهما غير طرئاً على توهم ان المطابقة المعتبرة في الصورة  
المطابقة لما في نفس الامر فذكر المطابقة والى زمة ليس للباب  
يقال فما القرينة على عدم ارادته منقولة مطابقاً لما في نفس الامر او غير  
بمعنى اعم شاملاً للتصورات والتصديقات لانا نقول القرينة على عدم  
ارادته التقسيم الثاني وهو قول جاريماً اذ غير حازم فانهما لا يكونان  
الا في التصديقات يتعلق الكل شيء اذ كل شيء يمكن حصول صورته في  
الذين ويصدق آية لان لكل واحد من الصور الحاصلة ونقصها



المفاهيم العقلية دون الوجود است الخارجه كذا في الحاشية  
بالمثل العوضي اما في المثل على النقيض فظاهر واما في المثل على انفسه فانه  
فعله فهو على تكرار بالمتبع وكل يكون لغيره عارضا لنفسه لكن لا يصدق على نفسه  
ونقيضه بالمثل العوضي على جميع التقادير وهو على تقدير ان يحكم على نفسه  
كما يقال التصور واللا تصور بالمعنيين الاخرين كذا فذا شك في ان كل واحد  
منهما في هذه القضية متصور بالتصور الذي معه حكم وليس متصور بالمعنيين  
الاخرين وهذا حاصل ما اراد في منية بقوله وعدم الصدق على تقدير ان يكون  
نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وعدم امتيازه ونقيضهما مع الحكم  
اعتباره انتهى وما قيل من ان حاصل هذه المنيه ان بين نفس مفهوم  
التصور المقيد بعدم الحكم وعدم اعتباره وبين نقيضيهما تباین فكيف  
يصدق احدهما على الآخر في وجه من المثل لا يخفى على المتأمل والى  
الصدق انما اراد في منية بقوله وهو على تقدير عدم اخذ التصور مقيدا  
بالقيد من انتهى حاصله انه على تقدير اخذ معنى التصور واللا تصور  
لمعنيين الاخرين واعتبار عدم الحكم عليهما لا يصدق التصور عليهما بال



الذي كورين الذين كلامنا فيها لان كل واحد منهما اذن متصور بالعينين  
الاخيرين للتصور به الحكم على تقدير الازادة من الكل الكل الاشراقي  
واما اذا اريد الكل بالاطالة فوجه عدم صدق التصور بالعينين  
الاخيرين على نفسه ونقطة من جهة ان لكل واحد منهما قائم بالذات <sup>مكتشف</sup>  
بالحوارض الذي بهيته فيما اذا حكم عليهما بشي كما يقال التصور وذلك بالتصور  
بالمعينين الاخيرين كذا افادتكم في ان كل واحد منهما في هذه القضية في  
مرتبة الفعل بالذات والاكتمال في الحوارض الذي بهيته تصورهم حكم  
اقتصر معه حكم وليس تصور بالعينين الاخيرين واما اذا حكم عليهما  
بشي في كل واحد منهما في هذه المرتبة تصور بالعينين الاخيرين  
لانه بحيث كما افادة بعض العالم من انه لا يظهر للفرق بين  
التصور بالمعنى الاول والتصور بالمعنى الاخيرين بان الاول  
صادق على نفسه ونقطة بالكل العرفي على جميع التقادير بخلاف التصور  
بالمعينين الاخيرين وجه لانه ان اراد حقيقة التصور قد يصح  
صدقه على نظر لان الصادق على نفسه يكون اعتبارا صريحا بالمرتبة



اعتبارية حقيقة التصور وهو خلاف ما تقرر عندهم وان اراد به  
الذي جعل عنوانا للتصور فان اراد نفس مفهوم هذا فصدق اصطلاحه  
ان التصور على هذا معلوم وان اراد صورته العقلية فالتصور  
عليه وعلى الصورة العقلية لتفقيده صدقاً عرضياً سواء اخذ بالمعنى الاول  
او بالمعنيين الاخرين ضرورة انه كما ان الصورة العقلية للصورة  
الحاصلة واللا صورة الحاصلة صورة حاصلة فكذلك الصورة العقلية  
للتصورات المتعينة بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة عقلية ليس معها حكم  
وغير معتبر فيها الحكم بعدم ملائمتها لما خرجت ومقابلتها الحكم حاصلة  
ان حصول صورة الشئ في العقل فقط تصور ساخر مقابل الحكم  
وبقيد بعدم حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدم مطلقاً  
وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار عدم الحكم يوجد مع الحكم انهم  
والا بطلان وانما اجتماع مع الحكم غير ملائم لك وجه ومقابلته  
ان الحكم قال المص وهو بهذا التفسير اعم منه بحسب التفسير الثاني اعلم  
ان التصور بالمعنى الثاني ان اعتبر فيه ان لا يكون الحكم متعارفاً



اصلا فهو منه التصور بالمعنى الثالث الذي لم يعتبر فيه الحكم بان يكون  
نفسه وجزءه من المعنى الثاني فلم يحجب المفهوم بل بحسب الصدق ايضا وان اعتبر  
في التصور بالمعنى الثاني ان يكون الحكم مسكوبا عنه بمعنى ان لا يكون  
وجزءه واعتبر في التصور بالمعنى الثالث التصور الذي لم يعتبر فيه صدق الحكم  
يصدق عليه الحكم في صدق التصور بالمعنى الثاني بمعنى ان الحكم ليس <sup>نفسه</sup> <sup>جزءه</sup>  
ايضا وانما هو الاحتمال الآخر اخذ في الاول يخرج التصور الموضوع <sup>المحل</sup> لا  
كلاهما مقارن للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما عن التصور <sup>بما</sup> <sup>معنى</sup>  
اخذ وظهر منه بحسب الصدق ايضا ينبغي ان يعلم انه اذا حل التصور  
بمعنى الثاني على الاحتمال الاول ظهر العمومية بحسب الصدق قطعاً وانما ان  
محل على الاحتمال الثاني يظهر النسبة بحسب الصدق <sup>النسبة</sup> فيها ايضا لكن غير  
بحسب المفهومين كما عرفت فعلى كلا التقديرين يظهر النسبة بحسب الصدق  
لكن محل التصور بالمعنى الثاني على الاحتمال الثاني اولى مما سبق ويطابق  
كلام حاشيته الحاشية وعبارتها هذه فيه انه لا يفهم من تبين النسبة  
مفهومها النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما



النسبة بحسب المفهوم علم بالانتفاء الى ان راجع نسبتها بحسب الصدق  
انتهى قوله فيها فيسأل آه حاصله ان النسبة بحسب الصدق ليست نسبة العوم  
المطلق فذا يظهر من تبين النسبة بحسب المفهوم الذي هو العوم تبين  
النسبة التي هي غير العوم فكيف يصح قول المخني لا يظهر منه بحسب الصدق  
اي قوله فيها الى ان راجع قال المخني راجع في حاشيته على الحاشية الجليلة  
التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فقط  
وهو محتمل بوجهين الاول مع عدم اعتبار الادعان والثاني مع اعتبار  
عدم الادعان والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق  
لان العلم المقصد يقى هو العلم المتكليف بالكيفية الادعائية لا يمكن  
فيه عدم اعتبار الادعان ولا اعتبار عدم الادعان وغير العلم المقصد يقى  
يمكن فيه كل منهما انتهى فمن هذه المقدمات انما راجعته يظهر النسبة  
الصدق يطلق على معان اظهر من هذا الاطلاق است على سبيل  
الاشتماك اللفظي عند اهل الميزان ولا يتوهم ان الاشتراك  
مرجوح من الحقيقة والمجاز لان ذلك عند متيقن احد المعاني



٤٢١  
بالحقيقة والشبهة في الباقي وكل المعاني سواسية في الاستحال  
الحكم انما هو آية قيل كون الحكم حقيقة بالتفسير الاول دونه بالتفسير  
الاخيرين غير طر بل الاخران شائعتان في استحالة الفن واما الاول  
فقد صرح البعض بانه خطأ ولعله اعتبر وضع اللغة ثم لا يخفى ما  
ان هذه التفسيرات الثلاث للحكم ليست للتخصيص بل للاذعان بالقول  
الاظهر من تفسيراته لا يخفى ما فيه في الماشية ولا يخفى ان النسبة  
الاظهر ليست من الافعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة هي  
حيث انها موجودة في الذين ولا شك انها في يصير علما وانفعا  
وبهذا العناية لا يتوجه ما اورد في الماشية الا واما ان ايراد هذا  
عزيزنا سبأ انتهى قوله فيها اللهم وجه الترضي طلاق النسبة من  
ملك الماشية علم بها فبأول الى التفسير الثالث للحكم فتأمل قوله فيها  
لا يتوجه لان المراد بالنسبة النسبة من حيث انها موجودة في الذين  
وهي ليست حكما بمعنى جزء القضية بل بمعنى التصديق المذهب المتصور  
بالدليل والبرهان ان العلم من مقوله الكيف لان العلم اما عبارة عن



الصورة فمن الاضافه وهو يبط لما برز اما عن قبول النفس للصورة  
فمن الانفعال وهو ايضا يبط لان الضرورة العقلية شاهدة بان  
الانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا دخل فيه للوازنها كما لقبول وينزه  
حصلت معها واما عن الصورة الحاصلة كما هو عند الجمهور فمن الكيف  
يصدق تعريفه عليها لا الصورة اذ وجدت في الذهن صارت عرضا  
لوجودها في الموضوع الذي هو الذهن فظاهرها هنا غير قابل للنسبة <sup>العقلية</sup>  
وفيه ما فيه واما عن الحالة الادراكية كما هو التحقيق عند المنجس وغيره  
فمن الكيف ايضا ولعله آية دفع ما يراى وروده على ما قال المصنف  
ان العلم انفعال من انه لا ينبغي للعقل ان يثار كون العلم من مقولة  
الانفعال لانه مذهب مرجوح والدفع بانه اراد من كون العلم انفعالا  
انه حاصل بالانفعال اى قبول الذهن للصورة لانه من مقولة <sup>انفعال</sup>  
لا يسن في ان يكون الشيء حاصل بالانفعال واخذ تحت مقولة الكيف  
واعلم ان آية الاستلال حاصله ان العلم هو المكتسب من صورة  
الشيء مجردة عن المادة فصور الجواهر تكون جواهر في الذهن بناء <sup>على</sup>



الحفاظ على ما يات في الوجود مع انه يصدق عليها في الذهن تعريف الوض  
لانها وجدت في الموضوع اذا الذهن يستغني عنها ولا يحتاج اليها فيما  
كون الشيء الواحد جوهر او عرضا مع انها متباينان لا يصدقان على شيء واحد  
قوله فنقول وجواب الاشكال حاصله انه لا سلم المناقات بين اظهر  
والوض فان مدار الجوهرية على ان يكون الوجود المعنى للشيء لا في الموضوع  
بمعنى انه لو كان ذلك الشيء موجودا في الخارج لكان لا في موضوع ومناطه  
على ان يكون الشيء موجودا في موضوعه سواء كان في الدنيا او لا  
فالصوره الجوهرية عرض بمعنى انها وجدت في الموضوع اي الذهن وجوهر  
بمعنى انها وجدت في العين لكانت لا في الموضوع نعم لو كان معنى الجوهر  
ان لا يكون الشيء هي الموضوع مطلقا للزم المناقاة قطعا لا يخفى  
عليك اسراده على الجواب تويره انه لو لم يكن بين الجوهر والوض مناقاة  
بل يصدق الوض على الجوهر كما قلتم تحت حصر الوض في المقولات الست  
اذا المقولات الخمس عاليتها متباينة بالذات فلا تصدق مقولة من  
المقولات الوض على الصورة الجوهرية التي هي من مقولة الجوهرية



مع صدق تعريف العوضي عليها ويلزم هذا اللاحق اللاحق اللاحق اللاحق  
مرادهم من حصر العوض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج  
لا مطلق العوض اعم من ان يكون في الخارج او الذهن والصورة الجوهرية  
الحاصلة في الذهن من الاعراض الذهنية فلا تكون داخل تحت مقولة من  
المقولات التي هي بين اقسام الاعراض الخارجية فلا تحل الاخصار في  
الحاشية اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق معهم  
ان الاضافة وغيرهما من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج  
والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر  
والموجود فيها اعم من الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن  
من حيث هي هي وكل منهما مندرج في مقولة الاولى من مقولة الكيف <sup>الثاني</sup>  
من مقولة الاخرى مقولة الجوهر وغيرهما كما سيكشف عليك عطاؤه واما  
الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتشفة بالحواس الذهنية  
بما يكون التقيد واخذ والقيود خارجا وبان يكون كل منهما داخل في  
الركب من العارض والمعرض فلا شك انها من الاعتبار الذهن



66  
وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مكنة ولا كان الاطلاع  
عليه موقوف على كلام يأتي بعد ذلك لم نوردناه واوردنا اجواب الغير المرضي و  
استشرنا الى عدم الارضاء التي قوله فيها غير تام فيه ما افادته بعض المحققين  
من ان مرادهم بحصر الاعراض في التسع حصرا بحسب الخارج اي الوضو<sup>الموجود</sup>  
في الخارج منه حصر في التسع بمعنى انه لا يوجد خارجا عن هذه الاقسام التسع وان  
لم يوجد في كلها لعدم وجود بعضها في الخارج لا يخفى ما فيه فان المقسم للتسع كما يكون  
الوضو<sup>الموجود</sup> في الخارج ولا بد من صدق المقسم على الاقسام مع انه لا يصح  
على المقولات النسبية التي ليست موجودة في الخارج انما عرض وجود  
قوله فيها والثاني حاصله ان الصورة من حيث هي هي من مقولة الجوهر غير  
ولا يصح عليها انها موجودة في الموضوع الذي هو الذهن اذ لا يلاحظ  
في هذه المرتبة كونها حاملة في الذهن قوله فيها فذا شككنا منها من الاعتبار  
آه اذا اعتبارية الجبر هو التقيد يستلزم اعتبارية الكل قيل ان الحقيقة  
الحاصلة من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية بان يكون حيثية<sup>بالتقيد</sup>  
داخلية في العوارض دون المعنونة موجودة في نفس الامر وان كانت باقية<sup>باعتبار</sup>



الجنسية المذكورة داخلية في المعن من الاعتبار و مراد الشيخ بوجه  
الصورة الجوهرية عرضية الصورة من حيث انها مكتشفة بالحوارض الدينية  
باعتبار الاول فلا شك في بقاء على حاله قوله فيها و لما كان الماطلع اهـ هذا  
دفع و خل مقدار تقرير الدخول ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحنة ربه  
الجواب الضعيف المشار اليه بقوله اللهم تقرير الدفع مستغن عن الشرح  
وما اورده صاحب الايراد ان الوحدة والنقطة كقيمتان وليست بتوكل  
في الخارج فيوجد الكيف فيما سوى الوجود الخارجي مع انه من اقسامه و  
الدفع ان الوحدة ليست من الاشياء الخارجية بل هو امر انشائي و  
كيفية ولا يتوهم ان الوحدة ليست بوضفانه الوجود في الموضوع و  
خواصه ان يقوم وجود محله وجوده و هي ليست لك فالنقض بها و  
من اول الامر و لا يحتاج الى العذر الذي ذكر المحنة لانا لا نجد فقايل  
الوحدة و سائر الاعراض في الخارج المذكورة نعم لو كانت الوحدة عين  
الواحد لنتوهم ما يتوهم وليس لك و اما النقطة فتوجد في الخارج و من مقولاته  
الكيف فان النقطة كقيمتها للخط المتساوي الوجود في الخارج هي ايضا موجودة



67  
فيه كما صرح به الفارابي في التعليقات فتأمل ثم استكمال آخر جملة  
انا اذا تصورنا الجوهر فحصل صورته في الذهن وهي لا يكون الا جوهرانيا  
بحال حصول الاشياء بنفسها في الذهن وهي العلم ايضا لانه المكتسب للوجود  
والعلم من الكيفيات النفسانية فلم يكن كون الشيء الواحد في الصورة الجوهرية  
جوهر او كيفية مع انها مقولتان متباينتان لا يصدقان على شيء واحد فاما  
الاستكمال الاول لزوم كون الشيء الواحد جوهر او عرضا ومناط الاستكمال  
الثاني لزوم كون الشيء الواحد جوهر او كيفية وقد اجاب عن الاستكمالين  
بعض المتأخرين المجيب لعلته القوي شح حاصل الجواب ان الشيء الجوهرية  
اذا وجد في الذهن فدرجات مرتبة الحصول وهي عبارة عن حصول الشيء  
في الذهن مع قطع النظر عن اكتسابه بالعوارض الذهنية ويقال في هذه المرتبة  
انه معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه فهو اذن جوهر لانه متغير مع  
ما هو في الخارج بحسب ما يتغير اذ لا يلاحظ في هذه المرتبة الا نفس الشيء  
ومرتبة القيام وهي عبارة عن قيام الصورة بعد حصولها في الذهن وفي  
هذه المرتبة فيقال له انه علم وتعايم بالذهن وموجود في الخارج وكيف



يصدر تعريفه عليه وليس كجوهه لان الشئ في مرتبة الحصول مغاير بالماهية  
لما في الخارج كون الشئ الواحد جوهرا او كيفيا ولا جوهرا وعرضا <sup>وصاحبه</sup>  
فلا بد من جواب المحقق القوشجي بأنه على هذا يلزم الجمع بين المذهبين حصول  
الاشياء بانفسها في الذهن لان الحاصل فيه عين المعلوم ونفوس الحصول  
بأنفسها لان التقايم فيه شئ المعلوم ومثاله لا عينه والا فالخلل ياتي في  
الحاشية لا شك ان التقايم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورته مطابقة  
للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والله في بسطه ولا يعود الا  
شكلا ويرجع الى القسمة الشائبة في الحاصل في الذهن فتعين  
الاول فالتقايم بالذهن شئ المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقة  
واما شئ واحد بالتقايم والاخر بالحاصل فليس بمفهوم انتهى قوله فيليس  
بمفهوم لان الجمع بين المذهبين لازم على تقدير التفريق والاشكال المذكور  
على تقدير الاتحاد بلا دليل ولا يتوهم ان الجواب مانع اخر ارادته  
لا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا او كيفيا وعرضا لجزان يكون الفرق  
بالقيام في الذهن والحصول فيه مانع ليس من شئ ايراد الدليل لا المانع



٤٨  
اورده مقدمه نظريه فلما بدلائلها من دليل نعم لو كان متعارفا  
لما اجتمعنا الي دليل بل النظر الدقيق يذاترق عما قبل حاصله انه ليس  
فيه سقوط عن درجة التحقيق بل يظهر اتساعه بالنظر الدقيق كما يشهد  
به الحدس فلا يرد ان دعوي كون الصورة منتزعا لا يمكن فلما يتم  
على مذهب القائلين باتحاد العلم والمعلوم واما على رأي من قال ان العلم  
حالة اخرى فلا يصح الا بالدليل لانا نعلم بالحكم ان الصورة الحاصلة كافيته  
لانك ففلا حاجة الي الدليل على انه يلزم هذا محذور آخر على جواب  
المحقق القوشجي حاصله اننا نعلم ان الصورة الحاصلة كافيته لانك فعلم  
لانا لا نفني بالعلم الا ما هو منتزعا لانك فف والصورة قد يكون جوهر  
فلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا وجوهرا فف الاتحاد المستحال  
واجاب عنهما الجيد صدير الدين محمد شيرازي حاصل الجواب منع ان  
صورة الجوهر وانحفاظ الالهية في الخي الوجودات فان كان  
جوهراني الخي راجح صار عرضا وكيفا في الذهن بناء على ان مرتبة  
الماهية متأخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذا شئ بغير جوهر



اولا ثم يصير الماهية فينقلب الماهية باعتبار الوجود من قبله ثم كون الشيء  
الواحد جوهر او كيفا و عرضا في محل واحد لان الشيء اذا صار موجودا  
في الخارج صار بوجوده الخارجي جوهر او اذا وجد في الذهن صار بوجوده  
الذهني كيفا فنينا لا يخفي عليك ولا يخفي ما فيه فان هذا الجيب  
بني كلامه على انه ليس في عالم الكون الا الوجود وهو كلي حشك والماهيات  
امور منتزعة عنه بحسب كل مرتبة من مراتب الوجود يتزعم عنه ماهية كما هو  
مذهب الاشراقين وعلم هذا لا يلزم قلب الماهية الذي هو من الاستعداد  
لان المتنوع منه هو ان يصير الماهية مع بقاء ماهية اخرى في ظرف واحد  
وهو ليس كما في الصورة الخارجية التي كانت عرضا في الذهن لم يقر فيه  
جوهر على ان هذا القابل حاصلة ان الصورة الحاصلة في الذهن  
بعد الانقلاب الى الكيفية بل هي جوهر ام لا على الاول بلزم كون  
الشيء الواحد جوهر او كيفا على الثاني حصل شيء آخر مخالف بالماهية  
وهو الشيء المثال مع ان الدلائل التي دلت على الوجود الذهني  
بعد تماها تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شيء وثمالة



ولا شك ان مرتبة العوض آه فيه انه كيف يسلم هذا القول من القول  
انه ليس في علم الكون اما الوجود بل الامر عنده بالعكس يسلم في الخشية  
لذلك نقول اذا كان مرتبة الموضع مقدسه على مرتبة العارض فلا يكون  
وجود العارض في مرتبة الموضع بالضرورة فيكون عدمه في تلك  
المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيما مع انه يظهر من العوارض  
حال كونه مضافا الي الموضع فنقول العدم الذي هو من العوارض  
هو العدم بمعنى سلب العدوي والعدم الذي هو نقيض الوجود  
هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل  
هو ارتفاعهما في نفس الامر واللازم ان ارتفاعهما في المرتبة وهو  
مستحيل لانه يرجع الي ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا  
ارتفاع وجود المعلول وعدمه وفي مرتبة العلوية يرجع الي ارتفاع  
العلية عن وجود المعلول العلوية يرجع الي ارتفاع العلية عن وجود  
المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس محال تحقيق المقام ان نقيض الوجود  
في مرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا سلب الوجود المتحقق



ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة  
هو بعينه قول بتحقيق نقض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال  
بإمكان ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقيق احدهما فيها من حيث  
لا يدري به مع ان استثناء سلب النقيضين ليست بخصوصية  
دون طرف بل هو مح في نفسه في اي طرف كان كما يشهد به الفطرة  
كيف ارتفاع النقيضين في طرف رجع الى اجتماعهما في ذلك الطرف  
او بتحقيق السلب الوجودي في ذلك الطرف عنه نفي الوجود عنه وتحقيق  
سلب سلب الوجود عنه نفي سلب عنه واما تلك النقيضين  
في المرتبة رجع الى سلب المرتبة عنهما فنش عن شتباة احد معني  
العدم باننا في كلام الطام آة في سلب اثبوت ونفي المقيد لا  
اثباتية والنفي المقيد سلب النقيضين في المرتبة رجع الى سلب  
المرتبة عن احدهما نقيضين وسلب لهما عنه وهو عين  
ضرورة امتناع ضلوك كل من الوجود والعدم من غير ان يكون له  
وان لا يكون له ذلك لا مرفس بوجوب المعلول وعدمه في مرتبة اعلى



فنسلك يرجع الى سلب العلية عن الوجود سلبا عنها نتي قوله  
 فيها لعلك تقول هذا اعتراض على قوله ان مرتبة العود من متقدمة  
 على آه حاصله انه لو كان مرتبة العود من متقدمة على العوارض  
 لزم اجتماع النقيضين والثاني لبط فكذا المقدم بيك بيان الملازمة  
 ان العارض لا يكون في مرتبة العود من ثمرة عنه بل يكون  
 العارض والزم ارتفاع النقيضين مع ان عدم العارض ايضاً من العوارض  
 حال كونه مضافاً الى العود فلزم وجود العارض حين عدمه وهو  
 النقيضين قوله فيها فنقول جواب الاعتراض حاصله منع كون العدا  
 الذي هو نقيض الوجود من العوارض لان النقيض الوجود <sup>بمعنى</sup> العدم  
 لا يلزم سلب البسيط وهو ليس من العوارض يثبت للمعروض <sup>ابن</sup>  
 اثبوت في سلب البسيط بل العدم الذي هو من العوارض <sup>العدولي</sup> سلب  
 اي اثبوت في مرتبة العود من كون عدم العارض <sup>البسيط</sup> بمعنى السلب  
 لا السلب العدولي ليلزم وجود عارض من العوارض ويتحقق اجتماع  
 النقيضين قوله فيها وايضا ارتفاع النقيضين جواب اعتراض



ونقيره غني عن الشرح قوله فيها تحقيق المقام هذا رد على الجواب الثاني  
ونقوته للجواب الاول حاصله ان نقيض الوجود في مرتبة الموضع  
سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا انفي المقيد اي السلب المحقق  
في تلك المرتبة ومن الضروريات ان وجود العارض ونقيضه لا يصلحان  
لارتفاع فن قال بوزار ارتفاع النقيضين يقول يتحقق احدهما في تلك المرتبة  
وهو ارتفاع وجود العارض الذي هو نقيض الوجود من حيث لا يدرك  
لان نقيض الوجود فيها هو سلب ذلك الوجود فيها ولا شك في تحققه قوله  
فيما مع ان استحالة منع على قول المجيب تيميل هو ارتفاعهما في نفس الامر  
ارتفاع النقيضين تيميل مطلقا سواء كان في نفس الامر او المرتبة وقوله  
كيف لا يتأيد له قوله فيها يرجع الي اجتماعهما واجتماع النقيضين محققا  
فارتفاع النقيضين المستلزم للمع ايض لان مستلزم المع في قوله فيها وانما  
هذا اشارة الى جواب من تمسك ان سلب النقيضين في المرتبة ليس  
عن ارتفاعهما في تلك المرتبة ليرجع الي اجتماعهما بل معناه ان مرتبة الارتفاع  
مسلوبة عن الوجود والعدم لانها من العوارض والعروض في مرتبة مملوكة



عن جميع العوارض لأن الوجود والعدم نقضان يلزم اجتماعهما وحاصل  
 الجواب أن الكلام آة في نقض الوجود والعدم الذي عدة المتك  
 العوارض هو سلب الثابت وهو ليس نقضا للوجود بل هو كلام المتك  
 نقضه سلب الثابت ونفي المقيد من سلب النقيضين أي الوجود  
 والعدم في مرتبة اللاحقة يرجع إلى سلب المرتبة عن أحدهما ف  
 سلب تلك المرتبة عن ذلك وسلب الشيء عن الشيء وسلب  
 عنه بين الفاد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من غير  
 يكون له امرودن لا يكون له ذلك الأمر مغلي المتك شبهة أحد معنى العدم  
 بالآخر بان اعتبر في العدم الذي هو نقض الوجود السلب الثبوتي  
 فقال ما قال وليس لك ما عرفت قوله فيما سلب وجود المعلول به أيضا  
 من ما قيل في الجواب الثاني للاعتراض من ارتفاع وجود المعلول  
 آة بان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلوية مثلاً يرجع إلى سلب  
 العلوية عن وجود المعلول وسلب سببها عنه وهو بين الفاد وأما  
 المتقدم بالزمان آة لأنه لو كان بين العارض والمعرض تقدم بالزمان



وجدها الموضع في زمان لا يكون العارض فيه مع ان وجود الموضع في  
زمان اليتخر من العوارض بهف فذان التقدم بالطبع تقدم  
الوجود اذ هو عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحسب الوجود فلو كان  
التقدم بين العارض والموضع تقدما بحسب الطبع يكون الموضع  
متقدما بالطبع على وجود الموضع الذي هو من العوارض اليتخر بالوجود  
الثاني ان كان عين الوجود الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فلا  
التسل والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب لانه عبارة عن  
ارتباط مصحح لدفع الفاعلين وجوبين شئيين واذا لم يكن بين الموضع  
والعارض تقدم بحسب الوجود فكيف يكون التقدم بينهما تقدما بحسب الوجوب  
اذا الوجوب لا يتصور بدون الوجود قوله ما يصح فيه ان يكون اء الموضع  
لا يكون متأخرة عن العوارض والقوم اء هذا دفع ما يترأى وروحه  
من انه اذا كان هذا التقدم سوى التقديمات المتضمنة لختل حصر التقديمات  
في الجنس بان احضار التقديم في الجنس انما هو في التقديم بحسب الوجود  
وتقدم الموضع على العارض ليس من اقسام التقديم بحسب الوجود



لنحتل المصرو ان شئت ان تعلم وجه الاختصار المتقدم بحسب الوجود في المنة  
 فاستمع ان المتقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم  
 والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بحسب الزمان والثاني اما ان  
 يكون المتأخر محتملا له او لا الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو  
 اولاه وهو الطبيعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون القريب منه مقدما  
 وهو الربوبي اولاه وهو الشرف وقد اجاب بعض المحققين المحب  
 المحقق الدواني حاصل الجواب منع كون العلم الذي هو من امور الذميمة  
 من مقولة الكيف حقيقة لان المقولات افلا للوجود الخارجي فلا يلزم  
 كون الشيء الواحد جوهر او كيفا لانه جوهر حقيقة وكيف مسامحة اما  
 عدم العلم من مقولة الكيف فسامحة بمثابته الكيف القائم بال  
 لموضوع في العين في الافتقار الى المحل وعدم افتقار القسم و  
 النسبة قال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق فانهم عدد المقولات  
 وقسموا الى الانواع ومنها مقولة الكيف وقسموا الى الكيفيات  
 النفسانية وغيره وعددا من الكيفيات النفسانية العلم فبعد تسليم



مقولة المقولات وان افاق المندرجة تحتها انواع القول بنا بعضها  
على سبيل التحقيق وبعضها على سبيل المسامحة حال عن التحقيق وبعيد عن  
التحقيق واجاب حاصله ايضا منع كون العلم من مقولة الكيف وانما  
يشكو كيف بمعنى آخر الذي ليس بمقولة بعد التسليم رتبة الى انه  
لم يظهر من كلامهم ان للكيف معاني ذلك ان تقول انه اخذ من كلام  
الشيخ فانه ذكر ان العرض يطلق على معنيين احدهما الموجود في  
الموجود وثانيهما ما به اذ وجدت في الخارج كما نت في موضوع ولا  
ان المقسم معتبر في الاق وهو يستلزم ان يطلق الكيف الذي هو قسم  
من العرض على معنيين ايضا قوله يشكك بصورة الجزئية تقريره  
انه لا يصدق تعريف الكيف بمعنى العرض العام لما هو فيه عدم النسبة  
واقسمه على الصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة كما هو  
زبد او المقدار المخصوص كذراع من الجسم لوجود النسبة في الادوات  
واقسمه في الثانية في اصل اشكال المحتجب ان اطواب المذكور  
وان يدفع الاشكال بلزوم كون الشيء الواحد جوهر او كيفا لكنه لا يقع



٢١  
٧٣  
مادة الاستحالة فهي صدق المتبانيين عياناً واحداً كلزوم كون المتيقن  
الواحد كيفاً وإضافة أو كما قد يتوهم أن هذا الجواب جواب اتحاد الجوهر  
والكيفية لا اتحاداً من المقولة الأخرى فلو لم يكن هذا الجواب في اتحاد  
بإضافة لا يضربنا وإجاب بعض الاعاظم عن الأول بنسبة المافوضة  
في الإضافة وجوداً وفي الكيفية عدماً كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع  
الأول يعرض عرض آخر بموضوع آخر يكون كل منهما مقولاً على موضوعات  
بمقاييسه إلى موضوع آخر وهذه النسبة مستقيمة في الصورة الذاتية  
للاضافة إذ هما عرضان بموضوع وهو الذهن من حيث إنهما لوجوه  
معاد عن الثاني بنسبة المقولة المافوضة في رسم الكم وجوداً وفي رسم  
الكيفية عدماً هو اقتضاء لفظة في المحل بحسب أن المحل ينقسم  
بالتقسيم وليست الصورة الجسمية من هذا القبيل لا إلى شئ لا ينقسم  
بالتقسيم وكذا الذهن وهو ليس كباصل لها أنه ولا يتحقق  
العلم وقت كونه في الاعيان وليس كذلك فلهذا المحل محل عرضي لا محلي  
أي إلى أنه لا يدرأه خارجة عن الموضوع الذي هو الانسجام



وعارضته له فاعلم حقيقة هو غير الجاصل في الذهن لانه بعد حصول  
واطلاق العلم آه دفع لما يظن أنه من انه اذا كان العلم عبارة  
عن الوصف فلم يظنون عيا الصورة الحاصلة في الذهن انها عيا  
هذا التحقيق انما نسلم ان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم بل  
ان يكون الصورة الحاصلة جوهر او كيف لان العلم حقيقة انما هو الوصف  
العارض المسمى طالة الاحراكية وهو كيف واما لا يكون تابعا لشي  
واما الصورة الحاصلة فانها وان كانت عرضا لوجودها في الذهن لكنها  
تابعة للوجود الخارجي لانها متممة معنى الماهيات النوعية فهو ان كانت  
كيف فتلك ايضا كيف وان كان جوهر افي ايضا جوهر وهكذا قال جري  
واستاذ استاذي كمال الملية والدين قدس سره في تعلقاته عيا الماهيات  
الزاهدية الجلالية لا يذهب عليك ان طاليتها المسماة بطاليتها الادراكية  
ان كانت من الصفات الانضمامية فالانضمامية اما نفس الصورة فيلزم  
ان يكون الصورة عالمة لان العالم ما يكون فيه قيام جبراه واما  
المجردة فمع كونها خالفا بالشيء به الوجود ان عيا ما يظن بالرجوع اليه



74  
يلزم عليه اولاً انه يرجع الي ما اشكل به علي شرح التجريد بقوله انه جمع  
بين المذهبين اعني مذهب القائلين بحصول الانفس في الاوتان والقالين  
بالاشباح وذلك لان القايم بالذهن غير الصورة العلية ليس معني  
بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعني بالشيء والحاصل انه يرد عليه  
مثل ما اورد علي شرح التجريد وثانياً انه لا دليل علي وجودها فمثل هذا  
الاداء بلا بيان بل ربما يمكن ان يستدل به علي خلافه بمثل ما استدل  
به علي شرح التجريد بان الصورة العلية كما هي لا تكشف ولا تعني  
لعلم الامبراء الا تكشف بالقول لصورة قايمه اذ هي تعني ان كانت  
استزاعية ويكون الصورة العلية شرطاً للاستزاع فان كانت هو  
الكشف الذي تلك الصورة حمده له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة  
الصورة لا العالم فتكون علي حقيقة يلزم ان لا يكون العلم من مقوله  
الكيف حقيقة علي ما هو لصدده لان الاستزاعات الذميه  
ليست من الموجودات الخارجه والذميه لا بعد الاستزاع  
ولما ريب في انه لا يتزاع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف وهو



ليس بشئ او مفهوم لانهم كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف ايضا  
يلزم ان لا يكون العالم علما بالفعل الا بعد انشراعه ولو حصلت الصورة  
العلية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانشراعات  
وجود منتهى الانشراع كفي السماء والفقوة فان السماء فوق  
صاوي ولولم يوجد انشراع متزاع وان كانت غير الانكشاف يلزم  
مع تلك المفردة انثانية انه لا دليل على ثبوته فهذا الحكم وايضا  
الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسبق  
لما تلك الحالة الادراكية فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة  
صفة للصورة فتقف وان كان مقصوده انه صفة العالم فبإياه قوله  
فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضا من هذه المقولة او من  
مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضا هو الصورة العلية المتحركة مع  
المعلوم انتهى كلامه الجدير بقول يمكن الجواب عن الاعتراض الذي اثاره  
بقوله انه يرجع الى ما اشكل به على شارح التبريد بانقول ان قيام  
الحالة الادراكية في النفس ليس بالاستقلال بل قيامها فيها هو



قيام الصورة فيها لانه الحائية الادراكية متحدة معها في الوجود ولا  
يلزم من اتحادهما ان يكون الصورة عالمة بعروض العلم بها اذ العروض  
الذي يوجب حمل المشتق على العروض العروض بمعنى الحلول لا العروض  
بمعنى العمل بالعروض ولا الاول الي قول شارح التجريد فان المختص به  
يزعم ان بينهما اتحاد في الوجود بخلاف شارح التجريد فانه يزعم ان وجود الوصف  
مغاير لوجود الصورة لكن بقي بينهما بعد شيء وهو ان اتحاد الحائية الادراكية  
والصورة في الوجود بطلان الوجود بمعنى مصدره وحدته وتعدده  
تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده واذا المنسوب اليه بها متعده  
فالوجود ايضا كذا اطلعه الذي ليس بعده العاصي الراعي الي رحمة  
ربه الباري محمد طهر الله الانصاري اقسام ما قصد وبقي ما يقيد  
في سنة الف وباشئين بعد الستة من السنة الهجرية النبوية به صلعم  
على صاحبها وسلم والصلاة على رسوله محمد بن النبي اللهم امنا وسائره  
امل الايمان على جميعهم واخبرنا في مودتهم بحق حبهم في جهنم  
ازدنت كاتب فقير محمد بن ولد ملاسل ساكن رايمور از قوم افغانين والبعده  
غازي الدين خيدر در كنهنو بانام رسيد در شهر شعبان بتاريخ يثيم روز شنبه ١٢٨٥ هجري



Handwritten text on a small rectangular piece of paper at the top right.

Main body of handwritten text in Arabic script, consisting of approximately 15 lines. The text is written in a cursive style and is mostly illegible due to fading and bleed-through. A small number '1' is visible on the left margin near the middle of the page.















